230.45
B282

THE GENERAL THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY
CHELSEA SQUARE, NEW YORK II, N. Y.

Dean Hoffman Fund.

D & T BDY. APR 26 '82

Die christliche Dogmatik

im Entwurf

Von

Karl Barth

Erster Band

Die Lehre vom Worte Gottes

1 9 2 7

Chr. Kaiser Verlag München

Die Lehre vom Worte Gottes

Prolegomena zur christlichen Dogmatik

Von

D. Karl Barth 1886

o. Professor an der Universität Münster i. W.

1927

Chr. Kaiser Verlag München

230.4 S
B282
84442

UNION THEOL. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Vorwort

Die letzten Jahre sind an neu erscheinenden Gesamtdarstellungen der Dogmatik nicht arm gewesen: ich denke an die Werke von Reinhold Seeberg, Hermann Lüdemann, Martin Rade, Karl Girgensohn, Georg Wobbermin, Carl Stange, an die posthum erschienenen Kollegshefte von Wilhelm Herrmann und Ernst Troeltsch. Die Dogmatik, deren erster Band hier vorgelegt wird, unterscheidet sich von allen jenen und wohl auch von den meisten älteren Büchern dieser Art jedenfalls dadurch, daß sie nicht der reife Ertrag einer Lebensarbeit, sondern der Versuch eines Anfängers auf diesem Gebiet ist. Dem Vorwurf der Unbescheidenheit wird er vielleicht, dem Nachweis technischer Mängel wird er sicher schon darum nicht entgehen. Und der Vorbehalt späterer besserer Belehrung auch in vielleicht wichtiger sachlicher Beziehung, den die alten Reformierten sogar in ihren öffentlichen Bekenntnisschriften zu machen nicht verschmähten, braucht ihm wohl als selbstverständlich nicht erst ausdrücklich mit auf den Weg gegeben zu werden. Wenn ich ihn trotzdem wage, so geschieht es deshalb, weil ich keinen anderen Weg weiß, die Diskussion, die sich an meine und meiner nächsten theologischen Freunde bisherige Schriften angeknüpft hat, meinerseits in würdiger und ersprießlicher Weise fortzusetzen. Es ist von so vielen Seiten so Vieles unter Erwähnung meines Namens gesagt worden, von dem ich wohl wünschte, es wäre nicht oder es wäre anders gesagt worden, weil es die Sache, um die es mir geht, nicht oder nur teilweise wirklich berührte. Habe ich bis jetzt verhältnismäßig selten und wenig darauf geantwortet, so möchte ich es nun gleich in größerem Zusammenhang und in der positiven und also indirekten Form einer Darlegung meines Entwurfs der theologischen Grundwissenschaft tun. Es kommt dazu, daß ich in diesen Jahren so manche Gelegenheiten, mich zu äußern, die man mir von allen Seiten angeboten hat, abgelehnt

habe und ablehnen mußte, daß ich allmählich die Verpflichtung fühle, den Vielen, denen ich in dieser Weise Einzelnes vorenthielt, nun in Gestalt eines Ganzen möglichsten Ersatz zu bieten. Vor die Wahl gestellt, gegebenenfalls in dreißig Jahren respektabler und hoffentlich auch gebildeter und gediegener, aber — post festum zu reden, oder aber, reichlich ungeschützt in mehr als einer Hinsicht, heute zum heutigen Stand von Fragen und Antworten, als Jüngerer vor allem zu den Jüngeren, meinte ich mich für die zweite Möglichkeit mit ihren Vorzügen und Nachteilen entscheiden zu sollen.

Als Anfänger auf diesem Gebiet fühle ich mich nun freilich auch noch in anderer Hinsicht. Ich konnte und ich kann auf der Linie, auf der sich die protestantische Dogmatik ohne Unterschied der sogenannten Richtungen heute bewegt, die Stelle nicht finden, wo ich mich auch nur einigermaßen freudig und aufrichtig anschließen könnte; ich konnte auch die Dogmatik meines verehrten Lehrers Wilhelm Herrmann nur als das letzte Stadium einer Entwicklung ansehen, mit der ich bei bestem Willen nur noch brechen konnte. Nicht um meine Deszendenz nachzuweisen (ich könnte vor diesbezüglichen Nachforschungen nur warnen) wohl aber um ausdrücklich auszusprechen, daß mit dem Gesagten keineswegs die theologische Neuzeit in globo als ein Feld voller Totenbeine beurteilt sein soll, seien einige Namen genannt, bei deren Trägern ich mich mehr oder weniger und in je sehr verschiedener (zum Teil in recht entgegengesetzter) Hinsicht in entscheidenden Punkten theologisch zu Hause fühle (in alphabetischer Reihenfolge): Blumhardt d. Ä. und d. J., Jf. Aug. Dorner, Sören Kierkegaard, Hermann Friedrich Kohlbrügge, Hermann Kutter, Julius Müller, Franz Overbeck, Aug. F. C. Vilmar. Alle diese Männer sind freilich nicht auf dem Heerweg der neuern Theologie gewandelt, mehrere von ihnen erfreuen sich im heutigen wissenschaftlichen Betrieb einer weitgehenden, Kohlbrügge, den ich füglich doppelt unterstreichen könnte, sogar einer gänzlichen Unbekanntschaft. Abgesehen von den damit angedeuteten Berührungen, unter denen sich auch einige erst nachträglich

entdeckte befinden, konnte ich doch die Meister, deren ich bedurfte wie jeder andere, nur auf so entlegenen historischen Gefilden finden, daß diese Dogmatik wohl in ähnlicher Weise als Alleingänger ihren Weg wird antreten müssen wie vor acht Jahren meine Römerbrieferklärung auf dem Feld der modernen Bibelexegese. Ich habe das alles nicht so geplant, sondern es ist so gekommen, und wenn jemand meint, daß ich mich dessen rühmen wolle, so weiß ich besser, was für Not es mir all die Zeit bereitet hat und noch bereitet. Viel Unbeholfenes und Undurchgeführtes in dieser Arbeit möge darin, wenn nicht seine Entschuldigung, so doch seine Erklärung finden, daß ich bei dem, was ich wollen zu müssen meinte, an allen entscheidenden Stellen an den Fragen und Antworten der bisherigen neueren Dogmatik, wo ich an sich gründliche Vorarbeit gefunden hätte, vorübergehen mußte, weil sie, auf einem anderen Wollen beruhend, für mich fremd und unförderlich waren. Daß diese Situation abnormal ist, sage ich selbst. Aber wo liegt die Abnormalität? In dem Lauf, den die protestantische Dogmatik seit mindestens zweihundert Jahren mit unheimlicher innerer Notwendigkeit genommen hat, oder in dem Widerstand, der hier gegen diese Entwicklung geleistet, in dem Protest gegen den (leider mit etlichen Ausnahmen gegen den ganzen!) modernen Protestantismus, der hier eingelegt wird? Ob ich damit das gute Teil erwählt habe, darüber kann ich weder verfügen noch reden. Es kann aber dem Leser dienlich sein, von vornherein zu wissen, daß hier, irrend oder mit Recht, nun eben dieses Teil erwählt ist.

Es hängt mit dem eben Gesagten zusammen, wenn ich das Ganze, das hier zu veröffentlichen beabsichtigt ist, „die christliche Dogmatik im *Entwurf*“ nenne. Es soll damit gesagt sein, daß ich mir eine „Dogmatik“ *ohne* diesen Zusatz anders vorstelle als das, was hier geboten wird, nämlich unverhältnismäßig viel strenger, schulmäßiger, vollständiger und ausgeführter. Was hier, auch in den folgenden Teilen des Ganzen, geboten werden soll, sind, genau genommen, nur Erwägungen und Überlegungen zur Dogmatik, ein Versuch, die Probleme einer wirklichen Dogmatik

überhaupt wieder einmal, unverwirrt durch Frageſtellungen, die mit Dogmatik nichts zu tun haben, zu Geſicht zu bekommen. Es möchte ſich alſo mit den Werken der alten klaſſiſchen Dogmatik ausdrücklich nicht in eine Linie ſtellen — allerdings mit dem Nebengedanken, daß das Andere, was heute unter dem Namen Dogmatik oder Glaubenslehre unter uns gelehrt und geſchrieben wird, bei allem Ernſt und Scharfſinn der dahinterſtehenden wiſſenſchaftlichen Arbeit das noch viel weniger tun dürfte, daß es wirkliche Dogmatik zurzeit überhaupt unter uns nicht gibt — es wäre denn, man dächte an die Arbeit, die auf ihrem Boden von der römiſch-katholiſchen Theologie geleiſtet wird! — und daß es ſchon viel wäre, wenn wir wenigſtens wieder auf den „Entwurf" zur wirklichen Dogmatik, d. h. auf die echten Probleme dieſer Wiſſenſchaft bedacht zu ſein uns bemühen würden. Es iſt keine Redensart, wenn ich, wie ſeinerzeit beim Römerbrief, die Hoffnung ausſpreche, daß andere kommen möchten, die das (aber wirklich das!) was hier gewollt iſt, auf Grund reicherer Möglichkeiten beſſer machten, als es hier geſchieht.

Darf ich zum Schluß noch ein ſehr unakademiſches, aber wie mir ſcheint, notwendiges Wort ſagen zu denjenigen unter meinen bisherigen Freunden, die ſchwer daran tragen werden und ſchon tragen, gerade mich auf dem hiſtoriſch und ſachlich von ſo manchem Verdacht umgebenen Weg eines Dogmatikers zu betreffen? Sie werden mich vielleicht erinnern an den Anfang meines Vortrags „Not und Verheißung der chriſtlichen Verkündigung" von 1922 und werden mir vorhalten, ich gehe mit dieſem Buch offenkundig doch dazu über, aus der Randgloſſe und dem Korrektiv ſelber eine neue Theologie zu machen. Sie werden vielleicht ſagen, daß die „Gefahr der Orthodoxie", die bekanntlich manche längſt über meinem Haupt ſchweben ſahen, ohne daß ich ihre Warnungen ſonderlich zu Herzen nahm, nun ſichtlich über mich hereingebrochen ſei. Sie werden vielleicht klagen, daß dem Frühling der „reformatoriſchen Botſchaft", den ſie vor ſechs Jahren ein wenig laut feiern zu dürfen meinten, ein bedenklicher ſcholaſtiſcher Herbſt allzu ſchnell gefolgt und ich wohl

gar mein eigener Epigone geworden sei. — Was soll ich ihnen antworten? Blicke ich auf meinen Weg zurück, so komme ich mir vor wie einer, der, in einem dunklen Kirchturm sich treppaufwärts tastend, unvermutet statt des Geländers ein Seil ergriffen, das ein Glockenseil war und nun zu seinem Schrecken hören mußte, wie die große Glocke über ihm soeben und nicht nur für ihn bemerkbar angeschlagen hatte. Er hatte das nicht gewollt und er kann und wird das nicht wiederholen wollen. Er wird, betroffen über das Ereignis, so behutsam als möglich weitersteigen. Wenn meine bisherige Arbeit da und dort als Randglosse und Korrektiv gewirkt hat und noch wirken sollte, so konnte und kann das nicht meine Absicht sein. Ich war und ich bin ein gewöhnlicher Theologe, dem nicht das Wort Gottes, sondern bestenfalls eine „Lehre vom Wort Gottes" zur Verfügung steht, fühle mich weder berechtigt noch verpflichtet dazu, in der Prophetengebärde, in der Haltung des Durchbruchs zu verharren, in der mich offenbar einige einen Moment lang erblickt haben und in der sie mich nun immer wieder erblicken möchten zu ihrer Freude und Tröstung, und mußte und muß daher den bösen Schein auf mich nehmen wie unvermeidlich jeder Theologe, als ob ich aus dem Worte Gottes oder aus der Wahrheit und Wirklichkeit seines Reiches „eine Theologie mache". Wo ich mir doch überhaupt nicht bewußt bin, jemals etwas anderes als eben — alte? neue Theologie? — jedenfalls Theologie getrieben zu haben, während das Wort Gottes für sich selber redete, oder auch nicht redete, wenn und wo es Gott gefiel. Ich bin vor wie nach dem Römerbrief meines Weges auf der Erde gegangen und weitergegangen. Das bedeutete für mich konkret (sehr einfach damit, daß man mir die entsprechenden Professuren übertrug), daß ich mich, ohne fragen zu können, was daraus werde, mit der christlichen Dogmatik einlassen mußte und eingelassen habe. Habe ich nicht immer die banale Wahrheit vertreten, daß Alles seine Zeit hat? Habe ich mich je auf den „jungen Luther" festgelegt? Habe ich mich je zur Jugendbewegung bekannt? So darf ich nun wohl auch beanspruchen, nicht mit ihren Maßstäben mich messen zu lassen, darf wohl fragen, ob, wer sich

jetzt entsetzt, mich nicht schon damals in aller Ehrlichkeit — mißverstanden hat? Nicht verstanden, daß ich damals so wenig wie heute die große Glocke ziehen wollte? Daß ich das übliche Gruseln vor „Orthodoxie" und „Scholastik" schon damals nicht teilte (obwohl ich in dieser wie in anderer Hinsicht auch manchmal mit den Wölfen geheult habe), und folgerichtig seither nur noch mehr verlernen konnte? Ob die große Glocke diesmal wieder einen Ton gibt? Was geht mich das an? Was habe ich danach zu fragen? Und was die Leser? Ich kann die Freunde heute wie damals nur bitten, sich anspruchslos mit der Sache, die heute wie damals eine irdische Sache ist, zu beschäftigen.

Die Herstellung des Registers und andere Beihilfe bei der Drucklegung verdanke ich Herrn cand. theol. Hans Erich Heß in Herborn.

Wernigerode i. H. August 1927

Inhalt

Vorwort V

Einleitung

§ 1. Die Aufgabe der Dogmatik 1
1. Dogmatik und christliche Rede — 2. Dogmatik als Forschung — 3. Dogmatik als Bemühung

§ 2. „Prolegomena zur Dogmatik" 10
1. Fragwürdigkeit und Notwendigkeit einer Einleitung zur Dogmatik — 2. Einleitung ist selber Dogmatik — Anmerkung

Die Lehre vom Worte Gottes

1. Kapitel. Die Wirklichkeit des Wortes Gottes

§ 3. Die kirchliche Verkündigung als Ausgangspunkt und Ziel der Dogmatik 13
1. Die kirchliche Verkündigung als Idee der christlichen Rede — 2. Die kirchliche Verkündigung als Mittel des Wortes Gottes — 3. Die kirchliche Verkündigung als Stoff und Zweck der Dogmatik

§ 4. Die drei Gestalten des Wortes Gottes 37
1. Das Wort Gottes als Predigt — 2. Das Wort Gottes als Kanon — 3. Das Wort Gottes als Offenbarung — 4. Die Einheit und Dreiheit des Wortes Gottes

§ 5. Das Wort Gottes und der Mensch als Prediger 47
1. Veränderung der Betrachtungsweise — 2. Das Wagnis der Predigt — 3. Die Möglichkeit der Predigt — 4. Näherbestimmungen des Wortes Gottes

§ 6. Das Wort Gottes und der Mensch als Hörer 65
1. Die Bedeutung des Hörens — 2. Die Möglichkeit des Hörens — 3. Weitere Näherbestimmungen des Wortes Gottes

§ 7. Das Erkanntwerden des Menschen im Worte Gottes 82
1. Glaube oder Wort Gottes? — 2. Wort Gottes und Glaube — 3. Die Wirklichkeit des Wortes Gottes — 4. Petitio principii — 5. Weitere Näherbestimmungen des Wortes Gottes

§ 8. Dogmatik als Besinnung auf das Wort Gottes 112
1. Besinnung, Wissenschaftlichkeit, Sachlichkeit — 2. Der Richtpunkt der Besinnung — 3. Das Dogma, die Dogmen und die Dogmatik

2. Kapitel. Die Offenbarung Gottes

1. Abschnitt. Der dreieinige Gott

§ 9. Gott in seiner Offenbarung 120
1. Die Stellung der Trinitätslehre in der Dogmatik — 2. Die Wurzel der Trinitätslehre — 3. Vestigia trinitatis?

§ 10. Gottes Dreieinigkeit 149
1. Die Dreieinigkeit in der Offenbarung — 2. Einheit, Dreiheit, Dreieinheit Gottes — 3. Die konkrete Bedeutung der Trinitätslehre

§ 11. Gott der Vater 171
1. Der Vater als Schöpfer — 2. Der Vater als Fons Deitatis

§ 12. Gott der Sohn 182
1. Der Sohn als Versöhner — 2. Der eingeborene Sohn

§ 13. Gott der heilige Geist 199
1. Der Geist als Erlöser — 2. Der Geist des Vaters und des Sohnes

2. Abschnitt. Die Fleischwerdung des Wortes

§ 14. Die objektive Möglichkeit der Offenbarung 214
1. Notwendigkeit der Fleischwerdung — 2. Sinn der Fleischwerdung — 3. Wirklichkeit der Fleischwerdung

§ 15. Weissagung und Erfüllung 230
1. Geschichte und Urgeschichte — 2. Das alttestamentliche Zeugnis — 3. Das neutestamentliche Zeugnis — 4. Außerbiblische Zeugnisse? — 5. Christologie und Christus

§ 16. Die Geburt des Herrn 254
1. Der Sinn der Christologie — 2. Assumptio carnis — 3. Das Wunder der Geburt Christi

3. Abschnitt. Die Ausgießung des heiligen Geistes

§ 17. Die subjektive Möglichkeit der Offenbarung 284
1. Möglichkeit und Wirklichkeit der Gnade — 2. Bedingungen der Möglichkeit der Gnade — 3. Die Taufe als Erkenntnisgrund der Gnade

§ 18. Die Gnade und die Religion 301
1. Der Begriff der Religion — 2. Die große Verwechslung (Schleiermacher) — 3. Gott und die Religion

§ 19. Der Glaube und der Gehorsam 318
1. Gott und der Mensch in der Gnade — 2. Das Prinzip der doppelten Haltung — 3. Die doppelte Haltung

3. Kapitel. Die Heilige Schrift

§ 20. Gott im Zeugnis der Propheten und Apostel 334
1. Die Bibel und die Geschichte — 2. Die Bibel als Gottes Wort — 3. Die Bibel und die Kirche — 4. Die Begründung des Schriftprinzips

§ 21. Die Autorität der Kirche 362
1. Wirklichkeit und Möglichkeit der Offenbarungsvermittlung — 2. Das Problem der Überlieferung — 3. Die Momente der konkreten Autorität — 4. Ursprung und Grenze der konkreten Autorität

§ 22. Die Freiheit des Gewissens 388
1. Autorität und Freiheit — 2. Das Problem der Aneignung — 3. Die Momente der konkreten Freiheit — 4. Ursprung und Grenze der konkreten Freiheit

4. Kapitel. Die Verkündigung der Kirche

§ 23. Gott in der Predigt 411
1. Gotteswort und Menschenwort in der christlichen Predigt — 2. Reine Lehre als Aufgabe — 3. Der Dienst der Dogmatik

§ 24. Die dogmatische Norm 429
1. Das Problem des frommen Wortes — 2. Dogmatik als Frage nach der Formbestimmtheit der Predigt — 3. Die relativen Momente des dogmatischen Formalprinzips — 4. Heteronomie und Theonomie

§ 25. Das dogmatische Denken 447
1. Formal- und Materialprinzip — 2. Dogmatik als Frage nach der Gegenstandsbestimmtheit der Predigt — 3. Die relativen Momente des dogmatischen Materialprinzips — 4. Autonomie und Theonomie

Sachregister 464

Namenregister 471

Nous ne pouvons point estre prescheurs pour forger et bastir ce que bon nous semblera et pour abreuver le peuple de nos fantasies, mais la parole de vérité nous tient obligez, et celuy qui parle et celuy qui escoute. Car Dieu veut dominer sur nous, Jesus Christ luy seul veut avoir toute maistrise.

Calvin, Predigt über 2 Tim. 2, 14—15

Einleitung

§ 1. Die Aufgabe der Dogmatik

1. Dogmatik und christliche Rede — 2. Dogmatik als Forschung — 3. Dogmatik als Bemühung

Dogmatik nennen wir die Bemühung um die Erkenntnis des rechtmäßigen Inhalts christlicher Rede von Gott und vom Menschen.

1. Es gibt christliche Dogmatik, weil es christliche Rede gibt. Es gab christliche Rede, bevor es christliche Dogmatik gab, und wenn es einmal keine christliche Rede mehr geben wird, dann auch nicht mehr christliche Dogmatik. Dogmatik ist eine bestimmte Bemühung um die christliche Rede, die vor der Dogmatik und ohne sie da ist und geschieht. Nicht etwa wie die Homiletik die Bemühung um ihre rhetorische Wirksamkeit, auch nicht etwa wie die Apologetik die Bemühung um ihre inhaltliche Überzeugungskraft für die Angeredeten, ihre Angemessenheit in bezug auf deren Sinnesart und Denkweise. Sondern einzig und allein: die Bemühung um die Rechtmäßigkeit, man könnte auch sagen um die Sachgemäßheit ihres Inhalts, also um ihre innere Angemessenheit, ihre Angemessenheit in bezug auf das, wovon da geredet wird. Auch danach kann ja jedenfalls gefragt werden. Es gibt nicht nur vollkommenes und minder vollkommenes, nicht nur inhaltlich einleuchtendes und weniger einleuchtendes, es gibt auch inhaltlich rechtmäßiges und unrechtmäßiges, sachliches und unsachliches, der Wahrheit und dem Irrtum dienendes, aufbauendes und zerstörendes christliches Reden. Keine christliche Rede, ob sie im Namen der Kirche oder in eigenem Namen geführt werde, die nicht auch unter dieser Frage nach der Rechtmäßigkeit ihres Inhalts stünde. Und diese Frage ist die Frage der Dogmatik. Weil diese Frage besteht, hat es, seitdem es christliche

Rede gibt, wenn auch nicht gerade unter diesem Namen, auch christliche Dogmatik gegeben, Bemühung um die Erkenntnis des rechtmäßigen Inhalts christlicher Rede. Und weil diese Frage bestehen wird, solange die christlich Redenden Menschen sind, solange wird aller christlichen Rede die Dogmatik folgen und folgen müssen wie ihr Schatten. Als Erinnerung daran, daß auch die christliche Rede nicht vom Himmel, sondern auf Erden geredet ist. Die Dogmatik erweckt die christliche Rede nicht. Sie schafft weder ihren Inhalt noch auch nur ihre Form. Sie setzt sie als Ereignis nach Inhalt und Form voraus. Aber sie fragt, wo immer ohne ihr Zutun christlich geredet wird, ob und inwiefern es dabei, auf die Sache gesehen, mit rechten Dingen zugehe. Sie sucht nach allgemeingültiger Antwort auf die Frage, unter welchen Voraussetzungen es dabei mit rechten Dingen zugehen könne. Wir meinen, wenn wir christliche Rede sagen natürlich nicht alles und jedes Reden von Christen, sondern das besondere Reden von dem, was die Christen zu Christen macht, von der christlich verstandenen Beziehung von Gott und Mensch. Die Dogmatik beruht auf der Annahme, daß dieses Reden zuletzt und zutiefst keineswegs freigegeben sei, daß es vielmehr in dieser Sache Wahrheit und Irrtum und also Recht und Unrecht und also rechtmäßiges und unrechtmäßiges, sachliches und unsachliches Reden gebe. Sie beruht auf der Annahme, daß die Kritik und die Frage nach einer Norm dem Phänomen des christlichen Redens von Gott und Mensch gegenüber nicht nur erlaubt, sondern aus dem eigenen Sinn dieses Phänomens heraus geboten sei. Sie mißt also die christliche Rede nicht an einem ihr fremden Maßstab. Sie stellt ihr aber ihren eigenen Maßstab gegenüber, sie erinnert sie an ihre eigene immanente Logik, sie stellt heraus, wie sie es offenbar meint, wie sie es meinen muß, wenn sie sich selbst recht versteht, wenn sie wirklich sein will, was sie heißt: christliche Rede. Oder sie versucht doch dies alles, sie bemüht sich darum. Ist sie doch wie die christliche Rede selbst nicht Gottes-, sondern Menschenwerk. Aber Menschenwerk, das von der Annahme ausgeht, daß die christliche Rede ernst genommen, beim Worte genommen

werden könne und müsse, daß sie auf einen rechtmäßigen Inhalt auch in ihrer menschlichen Unrechtmäßigkeit jedenfalls hinziele, daß Sachlichkeit (innerhalb der Grenzen des menschlich Möglichen) auch auf diesem Gebiet ein notwendiges und erreichbares Ziel sei, daß es sich lohne, wo christlich geredet wird, um die Erkenntnis des Rechten, das christlich geredet werden sollte, sich zu bemühen. In dieser Annahme stellt sich die Dogmatik zugleich unter, über und neben die christliche Rede. Unter sie, sofern sie keinen anderen Stoff haben kann als den, den jene ihr bietet. Über sie, sofern sie diesen Stoff prüft auf seinen Wahrheitsgehalt. Neben sie, sofern sie sie bestätigt und bestärkt in ihrem tiefsten notwendigsten Anspruch, eben in dem, die christliche Wahrheit zu enthalten.

2. Dogmatik ist Bemühung um Erkenntnis. Es ist zunächst Gewicht darauf zu legen, daß es sich in der Dogmatik für Lehrer wie Lernende um eine Tätigkeit, um Arbeit, um ein gemeinsames Suchen und Forschen nach Erkenntnis handelt. Dogmatik heißt Wissenschaft vom Dogma. Wir werden über das Verhältnis von Dogmatik und Dogma ausführlich zu reden haben. So viel soll schon jetzt gesagt sein, daß es sich in dieser Wissenschaft vom Dogma so wenig wie in irgendeiner anderen Wissenschaft um eine arbeitslose, d. h. forschungslose Kenntnisnahme und Aneignung fertig bereitstehender Sätze handeln kann. So meint es, wenn wir recht sehen, nicht einmal die dogmatische Prinzipienlehre der katholischen Kirche. Wenn wir anfingen mit dem Satz: „Es gibt christliche Dogmatik", so soll damit nicht gesagt sein, es sei irgendwo in Bibliotheken und im Gedächtnis gewisser Menschen eine womöglich schon zu einem bestimmten Gefüge vereinigte Summe von solchen Sätzen vorhanden. Dogmatik „gibt es" streng genommen nur da, wo jemand in der dogmatischen Arbeit, d. h. in der dogmatischen Forschung begriffen ist. Dogmatik ist, wie alle echte Wissenschaft, nicht ein Kompendium von Resultaten, sondern ein Akt der Nachfrage, für die auch die gesichertsten Resultate nur als Voraussetzungen neuer Akte der Nachfrage interessant sind. Dogmatik ist Menschenwerk, sagten wir vorhin. Sie

ist so wenig wie die christliche Rede, um deren Inhalt sie sich bemüht, vom Himmel geredet. Sie nimmt mit der christlichen Rede teil an der Ruhelosigkeit, Unfertigkeit und Vergänglichkeit aller menschlichen Geistesarbeit. Ihr Wert liegt darin, daß ihr Werk als Krisis der christlichen Rede immer aufs neue, und zwar immer aufs neue von Grund aus geschieht, nicht in den einzelnen positiven Ergebnissen, in denen dieses Geschehen seinen Niederschlag findet. Daß es kirchliche Dogmen nicht nur, sondern auch eine wissenschaftlich-dogmatische Tradition gibt und daß sich die dogmatische Arbeit an beide zu halten hat, das ändert nichts daran, daß alle menschliche Erkenntnis auch hier Bemühung um Erkenntnis ist und daß man auch hier das Ererbte auf der ganzen Linie erwerben muß, um es zu besitzen. Ernsthafte Beschäftigung mit Dogmatik bedeutet also, daß die dogmatische Forschung, die Frage nach der Rechtmäßigkeit des Inhalts der christlichen Rede jedesmal von Grund aus neu aufgenommen wird, nicht als ob vorher nichts geschehen wäre, aber weil alles schon Geschehene durch uns noch einmal geschehen muß, damit es wirklich auch für uns geschehen sei. Gerade die alte Theologie hat dies sehr genau gewußt. Darum unternimmt es Anselm von Canterbury, die Frage Cur Deus homo? voraussetzungslos, remoto Christo, d. h. aber: unter vorläufigem Absehen von der Autorität des fixierten Dogmas aus ihrem eigenen Sachzusammenhang heraus rationabiliter zu beantworten, d. h. das fixierte Dogma als christliche Wahrheit zu verstehen. Anselm will das, wonach ihn sein Unterredner Boso fragt, non tam ostendere, quam tecum quaerere (I 2). Eben dahin weist auch die Tatsache, daß bei Thomas von Aquino die ganze Summe der theologischen Wahrheiten von der Existenz und Dreieinigkeit Gottes bis zur Ethik und bis zu den speziellsten Erkenntnissen über die Engelwelt und über das Jenseits Gegenstand von Quästionen wird, die nur unter Berücksichtigung aller nur erdenklichen Einwände zur Erledigung kommen, und daß die klassische Urform auch der protestantischen Dogmatik das Frage- und Antwortspiel des Katechismus ist, das sich auf alles und jedes erstreckt, als ob zum

vornherein nichts gegeben sei. Gerade wo in Wirklichkeit alles, das Ganze und in und mit dem Ganzen auch alles Einzelne tatsächlich gegeben ist, wie dies nach der Grundannahme der Dogmatik über die Wahrheit der christlichen Rede der Fall ist, kann nach der Wahrheit nicht ernsthaft genug gefragt werden, damit sie erkannte Wahrheit werde.

3. „Bemühung" erinnert an die Mühe, die von der Arbeit unabtrennlich ist. Daß Arbeit Mühe ist, das gilt von der dogmatischen Arbeit in ganz besonderer Weise. Ein warnendes Wort in dieser Richtung kann nicht überflüssig sein. Es hat Sinn, wenn wiederum Thomas von Aquino an die Spitze seiner Summa theologica ein Gebet gesetzt hat: Concede mihi quaeso, misericors Deus, quae tibi sunt placita ardenter concupiscere, prudenter investigare, veraciter agnoscere et perfecte implere ad laudem nominis tui. „Barmherziger Gott, ich bitte Dich, Du wollest mir verleihen, was Dir wohlgefällig ist, heiß zu begehren, umsichtig zu erforschen, wahrhaftig zu erkennen und vollkommen darzustellen zum Lobe Deines Namens!" Wenn man das christliche Reden von Gott und vom Menschen als das gefährlichste Tun, das es auf Erden gibt, bezeichnen darf, so ist das ihm auf dem Fuß folgende Unternehmen einer christlichen Dogmatik mindestens das zweitgefährlichste, ein Unternehmen, bei dem die ultima ratio der Anrufung des höchsten Namens, eben weil es nicht nur Arbeit, sondern auch Mühe ist, wirklich nicht nur am Anfang, sondern auch in der Mitte und am Ende sehr am Platze ist. Noch um einige Grade verzweifelter, aus größerer Besorgnis und tieferer Verlegenheit heraus, müßte sie wohl in unserer Zeit erfolgen als in der des Thomas. Christliche Dogmatik als Werk, das seinen Meister lobt, ist ein Unternehmen, das eine Reihe von Voraussetzungen hat, die für einen Thomas und vor ihm für einen Augustin, nach ihm für einen Calvin, in aller Stille selbstverständlich waren, während wir sie zum Teil erst dem Namen nach wieder kennen lernen müssen. Ich nenne: das Vorhandensein einer sichtbaren christlichen Kirche, die nicht wir zu bauen

und zu tragen haben, sondern die uns baut und trägt, die lebendige Anschauung vom Amt und von der Aufgabe eines kirchlich wissenschaftlichen Lehrers, die Bekanntschaft mit einer einmütig vorgetragenen und allgemein oder doch weithin als christlich anerkannten Verkündigung, die Bekanntschaft mit einer qualifizierten und differenzierten irdisch christlichen Autorität, die nicht hoch genug einzuschätzende Bekanntschaft mit der signifikativen, als Erkenntnisgrund aktuellen Wirklichkeit des Sakramentes (vgl. dazu § 17, 3), und nicht zuletzt etwas Persönliches: die Fähigkeit zu einem disziplinierten gedanklichen Umgang mit der hier in Frage stehenden Sache in ihrem qualitativen Unterschied von anderen Sachen, wie sie aus der Selbstzucht des mittelalterlichen Klostermenschen, die in seiner Weise noch Calvin sehr streng geübt hat, hervorgegangen ist. Man versteht es auf diesen Hintergründen, daß das, was wir heute Dogmatik nennen, für einen Thomas oder Bonaventura bei allem Ernst sichtlich auch ein schönes und freudiges Kunstwerk sein, daß Thomas die echten doctores ecclesiae neben den Märtyrern und Jungfräulichen als Träger der himmlischen Aureole in Aussicht nehmen konnte. (S. th. III 96, 7.) Alle jene Voraussetzungen betreffen aber Dinge, deren wir, im Begriff Dogmatik zu lehren und zu lernen, heute erst von ferne wieder ansichtig werden müssen. Wo ist heute die christliche Rede, unter die wir uns mit unserer Frage nach ihrem Wahrheitsgehalt einigermaßen vertrauens- und hoffnungsvoll stellen könnten? Woher nehmen wir den Mut und die Kompetenz, uns kritisch prüfend über das, was als christliche Rede unter uns umgeht, zu stellen? Wird es mehr als Schall im Winde sein, wenn wir es wagen, sie ihrer Sache gewisser machen zu wollen, indem wir, uns neben sie stellend, sie ansprechen auf ihren Anspruch die Wahrheit zu reden? Nicht in äußeren Gründen, z. B. nicht in der gangbaren Weltanschauung und Lebensrichtung der Zeitgenossenschaft (das sind Dinge, mit denen man fertig werden kann), sondern in der inneren Unsicherheit, mit der wir heutigen Theologen in bezug auf jene Voraussetzungen geschlagen sind, weil die heutige christliche Kirche mit ihr geschlagen ist, ist es darum begrün-

det, wenn „Dogmatik", die die Spitze und Krone der theologischen Arbeit überhaupt sein sollte, vielmehr den Ort bezeichnet, wo alle Schwierigkeiten und Unzulänglichkeiten der Theologie sich sammeln, den Ort, den so ziemlich alle die meinen, die kluger- oder törichterweise etwas über die Theologie und die Theologen zu seufzen oder zu schelten haben, den Ort, der die Rechtmäßigkeit unseres Aufenthalts an der Universität und vielleicht sogar unsere Daseinsberechtigung überhaupt trotz aller Beschwörungen umsichtiger Unterhändler immer wieder zweifelhaft macht, den Ort, dem auch wir Theologen selbst durch die Flucht in die Geschichte oder in die Praxis nicht selten eiligst zu entweichen suchen. Schon das Wort „Dogmatik" ist ominös, es ist mit den Kindern der Welt auch den Kindern des Lichtes weithin zu einem Popanz geworden. Ist schon die christliche Rede selbst aus allerlei Gründen ein seltsam fremder Gast auf der heutigen Erde, wie unmöglich weit scheint erst der Weg von den auch von den sog. lebendigen Christen geteilten Interessen der Gegenwart, von ihrer Naturwissenschaft und Technik, von ihrer Psychologie und Pädagogik, von ihren politischen und künstlerischen Aspirationen, von der Welt des Sozialismus und Kommunismus etwa, oder von der Welt der Jugendbewegung zur christlichen Dogmatik. Läßt sich die heutige Welt, auch die heutige christliche Welt, die christliche Rede allenfalls gefallen, dann sicher gerade nur ohne den ihr folgenden Schatten von Dogmatik. Wer glaubt denn eigentlich heute, daß unsere „Bemühung um die Erkenntnis des rechtmäßigen Inhalts der christlichen Rede" etwas anderes sei als die Bemühungen um die Quadratur des Zirkels, um den Stein der Weisen, um das Perpetuum mobile? Ist der christliche Dogmatiker etwas anderes als der grämlich pedantische Spielverderber des christlichen Redners? Werden wir nicht auf die Aureole des doctor ecclesiae gerne verzichten, in der bangen Sorge, ob man als Dogmatiker überhaupt in den Himmel kommen und vorderhand auf Erden eine mögliche Figur sein könne? Daß es heute so steht um die Aufgabe der Dogmatik, das beruht, wie gesagt, wesentlich nicht auf einer Veränderung der Umwelt, sondern auf

der inneren Unsicherheit, auf dem Mangel an Voraussetzungen, mit dem wir selbst an diese Arbeit herangehen. Eben darum ist Dogmatik heute in besonderer Weise eine „Bemühung", bei der man die Barmherzigkeit Gottes gegen ein theologisch schwaches Geschlecht, wie wir es sind, allen Ernstes anzurufen wohl Anlaß hat. Es mag uns aber immerhin ein Trost sein, uns zu erinnern, daß die Aufgabe, vor der wir stehen, den Menschen auch in alter Zeit mehr oder weniger immer eine „Bemühung" gewesen ist, sie in eine bängliche, mißliche Situation, in Verlegenheit versetzt hat. Es wird ja wohl nicht nur Redensart gewesen sein, wenn Bonaventura von der pauper portiuncula scientiolae nostrae, dem armseligen Bröcklein meines Wissenschäftchens (Breviloq. ed. Hefele S. 21), Anselm sogar von der imbecillitas scientiae meae (Cur Deus homo I 25) redete und wenn Petrus Lombardus auf der ersten Seite seines berühmten Sentenzenbuches seine Leistung mit dem Scherflein der Witwe und mit den zwei Denaren verglich, die der barmherzige Samariter dem Wirt gab mit dem Versprechen, ihn später voll zu befriedigen. Überlegen wir kurz, was es ist, das die Aufgabe der Dogmatik zu allen Zeiten und prinzipiell mühsam, ja geradezu gefährlich macht. Die Theologie hat einen historischen Eingang und einen praktischen Ausgang. An beiden Stellen hat sie, sofern diese genügend gegen die beiden benachbarte Mitte abgesperrt werden, wesentlich harmlosen Charakter. Die mühsam gefährliche Mitte aber, von der aus leicht die ganze Theologie mühsam und gefährlich wird, ist eben die Dogmatik. Theologische Historik ist möglich in der Haltung des bloß objektiv, bloß an der Wirklichkeit des Gegenstandes interessierten Betrachters. In dem Maß, als sie diese Haltung einnimmt, verliert sie freilich, wie in den letzten Jahren oft und von Vielen gesagt worden ist, den Charakter der theologischen Wissenschaft. Aber in demselben Maß, als sie diese Haltung einnimmt, hört die theologische Arbeit auf, in einem anderen Sinn mühsam zu sein als dies von jeder anderen wissenschaftlichen Arbeit zu sagen ist, und von irgendwelcher Gefahr kann dann schon gar nicht mehr geredet werden, seitdem die

Möglichkeit der Anwendung der historischen Methode auch auf Bibel und Kirche eine Selbstverständlichkeit geworden ist. Theologische Praxis wiederum ist möglich in der Haltung des bloß subjektiv an der Vollkommenheit seines eigenen Tuns interessierten Technikers. Ihn bewegt (auch er hört damit freilich im Grunde auf, Theologe zu sein) die Frage des Wie? die Frage nach den besten Wegen, die als bekannt und greifbar vorausgesetzte christliche Sache glücklich an den Mann zu bringen. Auch ihm kann seine Arbeit weder in einem außerordentlichen Sinn mühsam noch gefährlich werden. Es gibt aber einen Punkt — und kein Theologe wird ganz an diesem Punkt vorbeikommen, — da verliert die Theologie alle Harmlosigkeit. Es ist die Stelle, wo gegen den Theologen die doppelte Frage aufsteht: 1. was willst du nun sagen als Theologe, nicht als historischer Kenner der Bibel, der Reformation, der Neuzeit, nicht referierend, nicht als kluger Beschauer der Religion, des Christentums, der Konfession Anderer, sondern unter Inanspruchnahme deiner eigenen Existenz, auf deine eigene Gefahr und Verantwortung gegenüber der Sache und gegenüber deinen Hörern, nun gerade du? und 2. was willst du sagen als Theologe? Nicht: wie verständlich, wie einleuchtend, wie geschickt angepaßt auf deine Hörer, unter der Voraussetzung, daß die Frage, was ihnen zu sagen sei, schon geklärt sei, sondern: wie steht es um das große Irgendetwas, das du geschickt oder ungeschickt, verständlich oder unverständlich zu sagen hast? Gib Rechenschaft von diesem angeblich so Bekannten, Greifbaren und Verfügbaren! Diese doppelte Frage ist eben die Wahrheitsfrage, die Inhaltsfrage, die Frage nach der Rechtmäßigkeit dessen, was christlich gesagt wird. Sie holt mit einem Schlag den theologischen Historiker herunter von seiner Warte und den theologischen Praktiker heraus aus seinem Betrieb und fordert von beiden Besinnung. Nachdem der Historiker sich gemüht hat festzustellen, was Andere christlich geredet haben, und bevor der Praktiker sich müht, selber christlich zu reden, sollen beide sich mühen um die Wahrheit christlichen Redens. Das ist die außerordentliche Mühe, die hier, in der Mitte der Theologie, in

der Dogmatik, des Theologen wartet. Das ist die Gefahr, die hier auf ihn lauert, denn es ist gefährlich, lebensgefährlich, zu entdecken, daß es in dem vielen, vielen christlichen Reden von Gott und Mensch so etwas wie Wahrheit und Irrtum gibt. Das Eingeständnis großer Ratlosigkeit, großen Nicht-Wissens, großen Nicht-Könnens, das Eingeständnis: pauper scientiola nostra, könnte dann sofort unvermeidlich werden. Dogmatik lehren und studieren heißt die Bilanz der Theologie als Wissenschaft aufstellen, und das ist eine mißliche Aufgabe, wenn man nicht sicher ist, ob sie nicht etwa heimlich schon Bankerott gemacht hat. Und wann wäre sie etwa dessen sicher, daß dies nicht der Fall ist? Wer ist da sicher? Wer dürfte da sicher sein? Wer müßte nicht erschrecken, sich vor jenes Du! und Was! vor die Wahrheitsfrage gestellt zu sehen? Wenn er auch nur eine Ahnung hat — und wer könnte sich dieser Ahnung ganz entziehen? — was es heißt, christlich von Gott und vom Menschen zu reden! Als Dogmatiker entdeckt der christliche Redner (der Theologe, der in jedem christlichen Redner steckt, auch wenn er zufällig kein Theologe ist!), daß er ein Reiter auf dem Bodensee gewesen ist und sein wird. Das ist die prinzipielle Bedenklichkeit der dogmatischen Aufgabe, um so größer für uns, wenn wir als Kinder unseres Zeitalters ohnehin schlecht gerüstet an sie herantreten müssen. Grund genug, uns die ultima ratio, mit der Thomas anfing, nachdrücklichst vor Augen zu halten.

§ 2. „Prolegomena zur Dogmatik"

1. Fragwürdigkeit und Notwendigkeit einer Einleitung zur Dogmatik — 2. Einleitung ist selber Dogmatik — Anmerkung

Prolegomena zur Dogmatik nennen wir den Versuch einer grundsätzlichen Verständigung über den Sinn und die Möglichkeit der dogmatischen Aufgabe.

1. Daß besondere Prolegomena zur Dogmatik in dem Umfang, wie sie auch hier beabsichtigt sind, für notwendig gehalten wer-

den, das ist auch ein Symptom dafür, daß wir nicht in einem klassischen Zeitalter der Theologie leben. Üblicherweise pflegen heute präludierende Erörterungen dieser Art, „religionswissenschaftliche" Grundlegungen und dergleichen im akademischen Unterricht unter dem Titel „Dogmatik I" die Hälfte oder mehr als die Hälfte der zur Verfügung stehenden Zeit in Anspruch zu nehmen, ein Mißverhältnis zwischen Zurüstung und Arbeit, zwischen Anlauf und Sprung, das noch vergrößert wird, wenn etwa eine selbständig vorangehende sogenannte „Religionsphilosophie" das Gewicht des Interesses von Lehrer und Lernenden noch mehr auf diese Seite drängt. Wie sehr das Ziel, die Dogmatik selbst, gegenüber der gewaltigen Zufahrtsrampe dazu unter Umständen in den Hintergrund treten kann, zeigt z. B. Wobbermins dreibändige „Systematische Theologie" (1913—25), in der das Verhältnis von Einleitung und Sache ungefähr das von 5:2 geworden ist. Halten wir daneben, wie Johannes Damascenus, der maßgebende älteste Dogmatiker der griechischen Kirche, in seiner *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* sich mit zwei allenfalls als Prolegomena zum Ganzen anzusprechenden Eingangskapiteln über die Erkennbarkeit Gottes zu begnügen wußte, oder wie Thomas von Aquino von den 611 Quästionen seiner Summa theologica eine einzige, die erste, der Erörterung der sacra doctrina als solcher gewidmet hat, um schon in Frage 2 de Deo, an Deus sit? in medias res zu gehen, oder wie Petrus Lombardus nach einem kurzen Prolog sofort auf der zweiten Seite zur Sache, nämlich zum mysterium trinitatis kommt. Und erinnern wir uns, daß auch Melanchthon, Zwingli, Calvin es nicht anders gehalten haben. Gemessen an dem resoluten Vorgehen dieser älteren Meister ist es vielleicht doch schon das Auftauchen jenes Schwachheitssymptoms, wenn bei den alten Lutheranern und Reformierten an der Spitze ihrer Loci, Kompendien und Systeme ein locus De scriptura sacra als erkenntnistheoretische Grundlegung zu erscheinen beginnt. Ihm wird dann z. B. schon bei Johann Gerhard eine weitere Vorhalle: De natura theologiae und etwa um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert

eine dritte: De religione vorgebaut. Halb methodologisch, halb apologetisch gemeinte Auseinandersetzungen über Offenbarung und Wunder, über Vernunft und Offenbarung, später über Glauben und Wissen und dergleichen, beginnen wie eine richtige lebensgefährliche Schmarotzerpflanze immer breiteren Raum einzunehmen. Die moderne „Einleitung" zur Glaubenslehre — unverhältnismäßig stärker den Blick und das Interesse des Lesers auf sich ziehend als alles, was nachher kommt — schreibt dann nicht umsonst Schleiermacher, und im Mittelpunkt der Interessen auch der sogenannten „positiven" Theologie der Neuzeit, um von der übrigen nicht zu reden, steht fortan heimlich oder offen das typische Prolegomenon der „Gewißheits"frage. Wie sehr auch in der Ritschlschen Schule alles Interesse und aller Eifer sich zu ungunsten der Dogmatik selbst verbrauchte an der dogmatischen Prinzipienlehre, dafür mag als ihr bester Vertreter Wilhelm Herrmann Zeuge sein. Demselben Bedürfnis nach Prolegomenen gehorchte übrigens, etwas zurückhaltender allerdings, durchaus auch die neuere katholische Dogmatik. Wie verhält es sich mit diesem Bedürfnis? Das Bedürfnis nach „Einleitung" entsteht offenbar dann, wenn eine Wissenschaft ihrer Sache nicht mehr oder noch nicht wieder sicher ist, wenn man sich erst darüber schlüssig werden muß, was man denn eigentlich will, mit welchem Recht und welchen Mitteln man es will, wenn man sich „verständigen" muß über „Sinn und Möglichkeit der Aufgabe", wenn man die Selbstverständlichkeiten, die Axiome, mit denen jede Wissenschaft arbeitet, nicht mehr, oder sagen wir also hoffnungsvoller: noch nicht wieder so versteht, so sehr innehat, daß man sich getraut, ihre Wahrheit damit zu erweisen, daß man und wie man ganz einfach mit ihnen arbeitet. Es war ein Zeichen der theologischen Gesundheit jener älteren Theologie, daß sie dies Bedürfnis nicht oder kaum kannte. Wer etwas zu sagen hat, der braucht nichts oder nur wenig vorbereitend, erklärend, vermittelnd, rechtfertigend vorauszusagen. Er braucht nicht über die Wahrheit zu reden, weil er sich getraut aus der Wahrheit zu reden, weil er die Erlaubnis und den Befehl dazu hat. Er kann

es sich leisten (man beachte, wie wenig Umstände in dieser Hinsicht etwa ein moderner technischer oder medizinischer Autor zu machen pflegt), die Wahrheit für sich selbst reden zu lassen. Das προλέγεσθαι, das Vor-Reden, beginnt erst mit der sachlichen Unsicherheit. Indem es diese Unsicherheit beheben oder doch verdecken will, verrät es sie. Aber dieser Unsicherheit, die durch das in der neuern Dogmatik übliche eifrige Vor-Reden verraten wird, können wir uns nun nicht etwa dadurch entziehen, daß wir solches Vor-Reden einfach unterlassen. Es bedeutet gewiß eine charaktervolle Geste, wenn unter den Heutigen Adolf Schlatter, dem Vorbild der Alten folgend, nach zwei kurzen Einleitungsparagraphen sofort zur Entwicklung des christlichen Dogmas selbst übergeht. Aber es dürften doch Gründe bestehen, diesem Beispiel nicht zu folgen. Die durch jenes Symptom verratene Schwäche unserer theologischen Epoche kann ein Einzelner in Wirklichkeit ja doch nicht abschütteln. So klar und einleuchtend wird Ziel und Möglichkeit der dogmatischen Aufgabe auch in der Schlatterschen Darstellung nicht, daß eine besondere Verständigung darüber wirklich überflüssig gemacht wäre. Trägt man aber als Einzelner tatsächlich mit an einer solchen allgemeinen Schwäche der Epoche, dann scheint es geraten, diese Solidarität dadurch zu bekunden, daß man den Erfordernissen der Lage nicht ausweicht, sondern Rechnung trägt auf die Gefahr hin, damit seinen eigenen Anteil an jener Schwäche zuzugeben. Soll dogmatische Wissenschaft unter Voraussetzung der Unsicherheit, an der wir heute alle leiden, nicht nur ein Monolog, sondern eine Belehrung, ein diskutierbares Stück eines Gesprächs sein, dann darf sie es, so epigonenhaft, so dekadent das an sich, gemessen an der klassischen Theologie, zweifellos ist, nicht verschmähen, statt frischweg aus der Sache zunächst über die Sache zu reden, Verständigung zu suchen über den Sinn ihres Unternehmens und über die Möglichkeit, es durchzuführen, über die Stelle, von der aus es unternommen, und über das Ziel, das damit erreicht werden soll. Sie muß Rechenschaft darüber ablegen, in welcher Richtung sie eine Überwindung jener Unsicherheit sucht, zu finden erwartet oder

gar schon gefunden zu haben meint. Daß die Methodologie nicht die Wissenschaft selbst, die Einleitung nicht die Sache ist, das muß der Dogmatiker dabei allerdings wissen, er muß sein eigentliches Interesse auch in der Einleitung bei der Sache und nicht bei der Einleitung haben. Nur um die Feststellung des höheren, des eigenen Gewichtes und Ernstes der Sache wird es sich ihm in der Einleitung handeln können, aber eben um diese Feststellung kann es sich handeln. Stellt er sich und unserer Epoche in der Tat ein Armutszeugnis aus damit, daß er festzustellen versucht, was er eigentlich einfach als in sich feststehend darstellen müßte, so arbeitet er, wenn er weiß um dieses Armutszeugnis, wenn er also weiß um das eigene Feststehen dessen, was er festzustellen unternimmt, vielleicht am besten daran, solche Feststellungen, also alle Prolegomena zur Dogmatik überflüssig zu machen, so dient er einer künftigen neuen Selbstsicherheit der dogmatischen Wissenschaft vielleicht besser, als wenn er sich seines Anteils an ihrer jetzigen Unsicherheit entschlagen zu können meinte.

2. In was kann nun der „Versuch grundsätzlicher Verständigung über Sinn und Möglichkeit der dogmatischen Aufgabe" bestehen? Besteht die dogmatische Aufgabe nach unserem § 1 in der Erkenntnis des rechtmäßigen Inhalts christlicher Rede von Gott und vom Menschen, dann wird eine Verständigung über Sinn und Möglichkeit dieser Aufgabe offenbar sein müssen: eine Verständigung über die dabei zugrunde liegende Norm des Rechtmäßigen oder Wahren. Wir werden, ausgehend von einer Näherbestimmung des Begriffs „christliche Rede", zu fragen haben nach einem in diesem Begriff mitgesetzten kritischen Prinzip. Dieses Prinzip wäre die Norm, an der die Dogmatik alles, was unter den Begriff „christliche Rede" fällt, zu messen hätte. Allseitige Verständigung über das Wesen und die Bedeutung dieses Prinzips wäre sonach die gesuchte Verständigung über Sinn und Möglichkeit der dogmatischen Aufgabe. In der Tat, darum wird es sich in unseren Prolegomena handeln. Aber nun hörten wir, daß die Dogmatiker des Mittelalters und der Reformation

von solchen Einleitungen nichts oder kaum etwas wußten, nichts oder kaum etwas von einer isolierten Feststellung und Erörterung des kritischen Prinzips, das sie als Norm des Rechtmäßigen und Wahren zur Anwendung brachten, sondern eben nur oder fast nur von seiner Anwendung selbst, daß sie also die Frage nach Sinn und Möglichkeit der dogmatischen Aufgabe einfach durch dogmatische Arbeit beantworteten, deren Sinn und Möglichkeit sie für sich selber reden ließen. Es war nicht methodische Sorglosigkeit sondern es war die theologische Gesundheit der Alten, die sie so vorgehen ließ. Wie nun — wir können hier vorläufig nur mit der Möglichkeit rechnen — wenn „Gesundheit" hier gleichbedeutend wäre mit: Einsicht in den Sachverhalt in bezug auf das Wesen und die Bedeutung jenes kritischen Prinzips? Wenn es so stünde, daß das in dem Begriff „christliche Rede" mitgesetzte kritische Prinzip, die Norm der Rechtmäßigkeit und Wahrheit, an der alle christliche Rede zu messen ist, wirklich gar nicht isoliert, gar nicht in abstracto, sondern nur in concreto, nur im Akt der dogmatischen Besinnung selbst zu erkennen wäre? Wenn es — es könnte ja ursprünglich im Begriff der christlichen Rede begründet sein, daß dem so wäre — ein Prinzip wäre, das nur in seiner Betätigung, in seiner Anwendung nach Wesen und Bedeutung feststellbar würde? Wenn seine Erkenntnis also zusammenfiele mit dem tätigen Bekenntnis dazu? Wäre dem so, dann wäre offenbar das Unterlassen aller Prolegomena nicht nur motiviert durch die gesunde Naivität der Alten, sondern durch ihre richtige theoretische Einsicht daß es Pro-Legomena zur Dogmatik, eine Vorverständigung über ihren Sinn und ihre Möglichkeit gar nicht geben kann, sondern schlechterdings nur Legomena, nur die dogmatische Arbeit selbst, in der jene Verständigung insofern stattfindet als in ihr das kritische Prinzip aller christlichen Rede betätigt und eben damit erkannt wird. Da wir nun aber entschlossen sind, einer solchen Vorverständigung trotzdem nicht aus dem Wege zu gehen, so wird sie formell betrachtet in der Hauptsache in nichts anderem bestehen können als in einigen ausgewählten und vorweg genommenen Stücken der dogmatischen

Arbeit selbst, d. h. in einigen Beispielen von Betätigung des Prinzips, an denen dieses erkennbar, in einigen Normierungen, aus denen die Norm selbst ersichtlich wird, in der Entwicklung einiger Dogmen, in welcher Sinn und Möglichkeit der Dogmatik für sich selber reden sollen. Pro-Legomena zur Dogmatik können formell nur sein: ein das Ganze illustrierender Ausschnitt aus den Legomena der Dogmatik selbst, Demonstration des Wesens und der Bedeutung des kritischen Prinzips der christlichen Rede an etlichen Einzelentscheidungen. Ich bin nun der vorläufig unerläuterten Ansicht, daß die Alten mit ihrem Unterlassen eigentlicher Prolegomena auch theoretisch im Recht waren. Einleitung in die Dogmatik, wenn denn eine solche stattfinden soll, kann nur geschehen in Form eines vorläufigen Sprungs in die Sache selbst hinein. Wir werden es also hier durchaus nicht mit Dingen zu tun bekommen, die außerhalb des gewöhnlichen Stoffgebietes der Dogmatik liegen, sondern mit einigen (unter Gesichtspunkten, die sich aus unseren weiteren Überlegungen ergeben müssen) ausgewählten und vorweggenommenen Loci der Dogmatik selbst, in deren Erörterung uns das, was zur Verständigung über das Ganze zu sagen ist, sozusagen im Spiegelbild sichtbar werden soll. Wir werden also faktisch nicht viel später als jene Alten auf die Trinitätslehre, auf den grundlegenden Teil der Christologie, auf wichtige Bestandteile der Lehre von der Zueignung des Heils und von der Kirche zu reden kommen. Wozu ich bemerken möchte, daß damit bloß offen und in aller Form geschieht, was in anderen dogmatischen Prinzipienlehren unbewußt und unter der Hand ganz ebenso gemacht wird. Man kann keine Einleitung in die Dogmatik geben, weder in methodologischer, noch in apologetischer, noch in sogenannter religionswissenschaftlicher Absicht, ohne dabei eine Reihe wichtigster Einzelentscheidungen aus der Dogmatik selbst vorwegzunehmen. Schleiermachers Einleitung in die Glaubenslehre z. B. lebt ganz und gar von der sofort im zweiten Paragraphen fallenden Entscheidung über den Begriff der Kirche. Und welche sogenannte Vorfrage in bezug auf Rechtmäßigkeit und Wahrheit der christlichen Rede von Gott und Mensch oder in

bezug auf das allgemeine Wesen von Religion und Christentum wäre nicht selber schon eine wahrscheinlich höchst zentrale Sachfrage? Nur daß man dabei häufig nicht zu wissen oder nicht wissen zu wollen scheint, was man tut. Während wir uns also formell einem Verfahren wie dem des Kompendiums des Jesuiten Hurter anschließen, dessen sogenannte Theologia generalis offen beherrscht ist von der ausführlichen Entwicklung des Dogmas De ecclesia. Hurter hat darin jedenfalls recht, daß Prolegomena zur Dogmatik immer selber schon Dogmatik sind. Unsere Prolegomena werden — ich kann vorläufig nur ankündigen — nicht nur beherrscht sein, sondern exklusiv bestehen in einer ausgeführten **Lehre vom Worte Gottes.**

Anmerkung. Es gibt Darstellungen der Dogmatik, in denen im Zusammenhang der Einleitung auch eine mehr oder weniger ausführliche Geschichte der Dogmatik geboten wird. Ich möchte darauf verzichten, da ich darin eine Aufgabe sehe, die nur im Zusammenhang einer Dogmen- und Theologiegeschichte überhaupt, aber nicht nur so im Vorbeigehen, wie es hier geschehen müßte, gelöst werden kann. Werden wir uns auf Schritt und Tritt in den Zusammenhang der Geschichte unserer Wissenschaft hineinzustellen und uns mit ihr auseinanderzusetzen haben — unter welchen Gesichtspunkten, davon wird noch zu reden sein, — so ist ihre Darstellung als solche eine selbständige Aufgabe, zu deren Bearbeitung hier nicht der Ort sein kann. Noch weniger dürfte eine bloße Aufzählung von alten und neuen Büchertiteln hier von Wert sein.

Die Lehre vom Worte Gottes

1. Kapitel
Die Wirklichkeit des Wortes Gottes

§ 3. Die kirchliche Verkündigung als Ausgangspunkt und Ziel der Dogmatik

1. Die kirchliche Verkündigung als Idee der christlichen Rede — 2. Die kirchliche Verkündigung als Mittel des Wortes Gottes — 3. Die kirchliche Verkündigung als Stoff und Zweck der Dogmatik

Die reine Form der christlichen Rede ist die kirchliche Verkündigung. Sie erhebt den Anspruch und sie ist umgeben von der Erwartung, hier werde auftragsgemäß, verantwortlich und glaubwürdig durch das Mittel des Menschenwortes Gottes eigenes Wort an den Menschen verkündigt. Unter dieser Voraussetzung ist die kirchliche Predigt der methodische Ausgangspunkt und das praktische Ziel der Dogmatik.

1. Wir haben in § 1 unserer Einleitung allgemein festgestellt, was Dogmatik soll und will: sie soll und will Antwort geben auf die Frage nach dem rechten Inhalt der christlichen Rede. Aber bevor wir dieser Frage näher treten können, müssen wir offenbar einig sein über die rechte oder reine Form christlicher Rede, über das, was unter christlicher Rede streng genommen zu verstehen ist. Wenn ich sage „reine Form", so möchte ich damit andeuten, daß bei dieser Vorfrage gefragt ist nicht etwa nach einer besonderen Art von christlichen Reden, von denen andere (als dieser rechten Form nicht teilhaftig) zu unterscheiden wären, sondern nach der besonderen Art, die jeder christlichen Rede als solcher ihrem Begriff nach eigen, nach der Form, deren sie prinzipiell teilhaftig ist, gleichviel wie vollkommen oder unvollkommen sie in ihr ausgeprägt sei, nach dem Anspruch, den jede christliche Rede,

sofern sie sich selbst ernst nimmt, erhebt, und nach der Erwartung, von der sie, sofern sie ernst genommen wird, umgeben ist. Verstehen wir also unter christlicher Rede jedes mündliche oder schriftliche Aussprechen von Gedanken, durch das ein Christ als solcher sich über Gott und Mensch äußert, so können wir fürs erste vollständig davon absehen, daß unter diesem Titel auch die christliche Torheit, der christliche Hochmut, die christliche Irrlehre und vor allem das christliche Geschwätz Raum finden. Irgend etwas von allen diesen Möglichkeiten oder allen miteinander findet sich tatsächlich auch in den bedeutsamsten Dokumenten christlicher Rede, sagen wir z. B. in den Konfessionen Augustins oder in den Predigten Luthers und Calvins, denn auch solche bedeutsamste Dokumente christlicher Rede sind menschliche Dokumente, in denen nach 1. Kor. 3, 12 nun einmal Gold, Silber, edle Steine, Holz, Heu und Stoppeln miteinander vorkommen sollen. Ganz abgesehen von diesen Möglichkeiten hat aber jede christliche Rede, von den einfachen Worten, in denen eine Mutter ihre Kinder unterweist, bis zur Sonntagspredigt des studierten Pfarrers, von der religiösen Meinungsäußerung eines christlichen Privatmannes bis zu der solennen Summa oder Institutio des anerkannten Kirchenlehrers, auf ihren Begriff gesehen, sich selbst ernst nehmend und ernst genommen folgende rein formelle Eigentümlichkeiten:

a) Sie will *auftragsgemäße* Rede sein. Von Gott und vom Menschen redet ein Christ prinzipiell unter allen Umständen nicht weil er will und was er will, sondern weil er und was er muß, unter einer Nötigung in bezug auf das Daß, wie in bezug auf das Was. Ob man bei dem, was ihn nötigt, an überkommene Gewohnheit denken soll oder an eine gewonnene Überzeugung, oder an ein ihn beherrschendes Erlebnis oder an etwas Besseres, das können wir vorläufig dahingestellt sein lassen. Ob man daran denken kann, das wird davon abhängen, ob man mit diesen Dingen den Begriff einer das Reden und den Inhalt des Redens wirklich *befehlenden* Instanz verbinden kann oder nicht. Von der reinen Form der christlichen Rede ist dieser Begriff jedenfalls

nicht zu trennen. Entweder sie hat, wie privat sie immer sein mag, wie unsicher und leise sie immer vorgetragen werde, das Metall jener Nötigung, ein Tröpflein von der Salbung prophetischer Sendung könnten wir auch sagen, oder sie ist nicht, was sie ist.

b) Sie will *verantwortliche*, wir könnten auch sagen: sie will allgemeingültige Rede sein. Von Gott und vom Menschen redet ein Christ prinzipiell unter allen Umständen nicht unmaßgeblich, nicht in der Meinung, bloß eine Meinung (opinio, δόξα) vorzutragen, sondern in der, wenn auch noch so bescheiden empfundenen, noch so sehr mit dem Vorbehalt besserer Belehrung verbundenen Meinung, nach bestem Wissen und Gewissen die *Wahrheit* zu sagen. Mag man mit *Schleiermacher* die subjektive Bedingtheit, die relative, vielleicht die bloß poetische Bedeutung des religiösen „Ausdrucks" noch so sehr betonen, dabei wird es doch bleiben: wo religiöser „Ausdruck" überhaupt stattfindet, wo das Wagnis christlicher Rede von Gott und vom Menschen überhaupt gewagt wird, da ist (immer vorausgesetzt, das Wagnis sei ernst genommen, immer auf den Begriff solcher Rede gesehen!) Bereitschaft zur Verantwortung gegenüber der Sache wie gegenüber den Angeredeten, also Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Von der reinen Form christlicher Rede ist auch dieser Begriff nicht zu trennen. Entweder sie hat bei aller Demut, bei allem Bewußtsein von ihrer Inadäquatheit diese Kühnheit, oder sie ist wiederum nicht, was sie ist.

c) Sie will *glaubwürdige* Rede sein. Glaubwürdig heißt: würdig geglaubt zu werden. Man muß in diesem Begriff beides betonen: „würdig" und „geglaubt zu werden". Von Gott und vom Menschen redet ein Christ prinzipiell unter allen Umständen nicht wie einer, der etwa als geistreicher Unterhalter bloß Gehör verlangt oder wie ein Lehrer bloß Aufmerksamkeit und Verständnis oder wie ein Agitator bloß Zustimmung oder wie eine Respektsperson bloß Unterwerfung. Er hält seine Rede für *glaubwürdig*. Zum erstenmal begegnet uns hier dieses christliche und dogmatische Urwort. Wir definieren es in der unserem Zusammenhang angemessenen Weite: er verlangt diejenige existenzielle

Aufgeschlossenheit, Bereitwilligkeit und Hingabe, die — nicht seiner Rede an sich, aber ihrem Gegenstand — der Würde, der Beziehung von Gott und Mensch, von der er redet (von der er zu reden genötigt ist, im Bewußtsein die Wahrheit zu reden) zukommt. Würde er an etwas anderes als an den Glauben appellieren, würde er weniger als Glauben verlangen, so hörte er eben damit auf, sich als christlichen Redner ernst zu nehmen, als solcher ernst genommen zu werden. Entweder seine Rede, wie schwachgläubig sie selbst immer sein mag, hat diese Absicht, oder sie ist nicht, was sie ist. Und nun sagen wir doch nur in einer Umkehrung dasselbe, wenn wir sagen: sie will glaubwürdig sein, würdig dieser Absicht, an den Glauben zu appellieren. Sie will also nicht bloß tönen, nicht bloß glänzen, nicht bloß unterrichten, nicht bloß überreden, nicht bloß überzeugen, nicht bloß niederschlagen. Sofern sie bloß Derartiges wollte, wäre sie des Glaubens, auf den sie als christliche Rede zielt, nicht würdig, so würdig sie in anderer Beziehung sein möchte, könnte sie weder sich selbst als christliche Rede ernst nehmen, noch als solche ernst genommen werden, fiele sie aus der reinen Form der christlichen Rede heraus. Sie handelt von dem Verhältnis von Gott und Mensch, von nichts sonst, sie kann darum (das ist ihre einzige, aber unentbehrliche Würde) an nichts anderes als an den Glauben appellieren, nicht weniger als Glauben verlangen.

Der Inbegriff und der Name der auftragsgemäßen verantwortlichen glaubwürdigen christlichen Rede, die Idee der christlichen Rede, ihre reine Form ist nun aber die kirchliche Verkündigung. Gerade wie umgekehrt der Begriff „kirchliche Verkündigung" darin seine formelle Erklärung findet, daß sie auftragsgemäße, verantwortliche, glaubwürdige christliche Rede ist. Der Begriff Kirche und der Begriff Verkündigung, sie umfassen beide die ganze eben präzisierte Bestimmung des Begriffs „christliche Rede". Versuchen wir es, diese Bestimmung unter dem Gesichtspunkt gleich noch einmal zu wiederholen:

a) Redet die Kirche, redet der Einzelne in der Kirche als ihr Glied, mit der ordentlichen oder außerordentlichen Berufung, die

er hat, als Christ in ihrem Namen zu reden, dann redet er eben damit auftragsgemäß, genötigt, auf Grund von Befehl. Denn das ist die Kirche: die Gemeinschaft der zum christlichen Reden von Gott und Mensch, zur Bezeugung der Beziehung zwischen beiden Beauftragten, Genötigten, Befohlenen. Und eben darum ist das Reden der Kirche und das Reden des Einzelnen in ihr und in ihrem Namen Verkündigung, Kerygma, tritt es aus dem allgemeinen Begriff des Redens, worunter auch das Reden wie man will und was man will, verstanden werden könnte, charakteristisch heraus und unter den Begriff des Redens des Herolds oder Gesandten, der redet, weil es ihm befohlen ist, und was ihm befohlen ist. Ist nun kirchliche Verkündigung in ihrem Wesen solche auftragsgemäße, notwendige, befohlene christliche Rede, so ist umgekehrt das christliche Reden des Einzelnen in seiner reinen Form, sofern es nicht ohne das Metall jener Nötigung, nicht ohne jenes Tröpflein prophetischer Salbung geschieht, als solches kirchliche Verkündigung.

b) Redet die Kirche oder der Einzelne als ihr Glied, dann redet er eben damit verantwortlich, allgemeingültig, mit dem Anspruch und von der Erwartung umgeben, hier werde die Wahrheit geredet. Denn wiederum, das ist die Kirche: die Gemeinschaft der in Sachen der Beziehung von Gott und Mensch zur Verkündigung nicht von Meinungen und Wahrscheinlichkeiten, sondern zur Verkündigung der Wahrheit Beauftragten. Darum eben ist das Reden der Kirche und ihrer Glieder als solcher nicht Meinungsäußerung, nicht Lehrvortrag, nicht Ratschlag, nicht Diskussionsrede, sondern Verkündigung, Kerygma, tritt es auf mit dem Anspruch, vor Allen sich rechtfertigen zu können, für Alle zu gelten, die es hören, muß es als ein Reden sich wissen, das die Macht der Wahrheit hinter sich und in sich hat, die ihm diese Geltung verschafft. Ist nun kirchliche Verkündigung in ihrem Wesen solche kühne, der Verantwortung sich nicht entziehende christliche Rede, so ist umgekehrt das christliche Reden des Einzelnen, sofern es jene Kühnheit der Verantwortlichkeit hat, als solches wirkliche Verkündigung.

c) Redet die Kirche oder der Einzelne als Glied der Kirche, dann redet er eben damit glaubwürdig. Ist doch die Kirche die Gemeinschaft der zum Reden von Gott und Mensch und von nichts sonst Beauftragten und kann doch eben darum ihr Reden kein anderes sein als eben Verkündigung, Kerygma, Appell an den Glauben, Glaubensforderung, d. h. noch einmal: Forderung derjenigen existenziellen Aufgeschlossenheit, Bereitwilligkeit und Hingabe, die diesem Gegenstand zukommt. Ist nun kirchliche Verkündigung wesentlich glaubwürdige christliche Rede, so ist umgekehrt das christliche Reden des Einzelnen in seiner reinen Form, also in seiner Glaubwürdigkeit als solches kirchliche Verkündigung.

2. Wir sind nun in der Lage, eine erste Antwort zu geben auf die Frage nach dem rechten Inhalt der christlichen Rede. Sie ergibt sich in gerader Linie aus der vorhin gegebenen Antwort, aus der Frage nach ihrer reinen Form. — Wir fanden diese reine Form in der kirchlichen Verkündigung. Und nun verstehen wir unter kirchlicher Verkündigung den Dienst, den die Kirche durch ihre Glieder an ihren Gliedern und an der übrigen menschlichen Gesellschaft versieht durch das Mittel des menschlichen Wortes (mit Einschluß der Verwaltung des das Wort begleitenden und bekräftigenden Sakramentes). Ein Dienst, der, grundsätzlich und praktisch der ganzen Kirche aufgetragen, in dem besonderen ordentlich berufenen ministerium verbi divini seine Spitze (aber auch nur seine Spitze) hat. Der Dienst der Kirche umfaßt neben der Verkündigung die Anbetung einerseits, die charitative Hilfe und Fürsorge für die Benachteiligten jeder Art andererseits. Im Blick auf die Haltung der Propheten und Apostel wird doch zu sagen sein, daß der eigentliche und allem anderen sinngemäß übergeordnete Dienst der Kirche der der Verkündigung ist. Ob dieser Dienst außer durch das freie Wort und durch Gebet und Liebestat auch durch Bild und Spiel, durch Töne und Tänze geschehen kann oder ob wir es bei diesen angeblichen Bereicherungen der Form der Verkündigung mit der Grenze zu tun haben,

wo die Verkündigung umschlägt in Störung und Zerstörung der Verkündigung, darüber ist hier nicht zu entscheiden. Begnügen wir uns mit der neutralen Feststellung, daß der Dienst der Kirche in seiner Hauptlinie von Anfang an mündlich oder schriftlich gesprochene, geredete und gehörte Verkündigung gewesen ist. „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament gegeben, dadurch er als durch Mittel, den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben wo und wann er will, in denen so das Evangelium hören, wirket." (Augsb. Konfession, Art. 5.) Die Dogmatik interessiert sich für diese Hauptlinie des kirchlichen Dienstes.

Eben wenn sie in der reinen Form der kirchlichen Verkündigung begriffen wird, ist nun aber offenbar über den Anspruch, den die christliche Rede erhebt und über die Erwartung, von der sie umgeben ist, ein Weiteres zu sagen. Auftragsgemäß, verantwortlich und glaubwürdig ist sie, wenn das ihre Idee ist, offenbar in einer qualifizierten, vor jeder anderen Rede, die allenfalls ähnlich zu charakterisieren wäre, ausgezeichneten Weise. Die kirchliche Verkündigung erhebt den ganz einzigartigen Anspruch und sie ist umgeben von der ganz einzigartigen Erwartung, hier werde nicht Menschenwort, sondern in der Hülle und durch das Mittel des Menschenwortes Gottes eigenes Wort verkündigt. Das charakterisiere und darin gründe die Auftragsgemäßheit, Verantwortlichkeit und Glaubwürdigkeit dessen, was hier durch Menschen getan wird, daß hier Gott selbst handle, handle indem er den Menschen anredet, indem er selbst dem Menschen sagt, was über das Verhältnis von Gott und Mensch zu sagen ist. Der rechte Inhalt der in ihrer reinen Form als kirchliche Verkündigung begriffenen christlichen Rede ist die Gottesrede, das Wort Gottes. Kirchliche Verkündigung ist ein Wagnis, daraufhin unternommen, daß der, als dessen Gesandter oder Herold der Mensch hier redet, mit seiner Autorität ganz und gar hinter ihm stehe und für ihn eintrete, seine Sendung (ganz und gar Sendung will ja dieses Reden sein) als solche bestätige, daß er mit seinem eigenen Wort dem des Menschen sozusagen auf dem Fuße folge,

ja daß, indem der Mensch hier redet, sein eigenes Wort gesprochen werde. Kirchliche Verkündigung ist das Wagnis, daraufhin gewagt, daß die Wahrheit, für die hier der Mensch die Verantwortung übernimmt, die er hier als gültig für alle behauptet, für sich selbst rede, daß sie ihn decken, daß sie die Macht haben und beweisen werde, sich Erkenntnis und Anerkennung bei allen, wie es der Wahrheit zukommt, tatsächlich zu verschaffen. Kirchliche Verkündigung ist das Wagnis, gewagt im Blick auf die Glaubwürdigkeit nicht des Menschen, der hier redet über einen Gegenstand, sondern dieses Gegenstandes selber, der Glauben und nur Glauben fordert, der selber an den Menschen herantritt in eigener Würdigkeit, die eben Glaubwürdigkeit ist, die das Wagnis des Menschen der hier redet, zu einer Selbstverständlichkeit macht. Mit einem Wort: die Beziehung von Gott und Mensch, von der die christliche Rede in ihrer reinen Form als kirchliche Verkündigung redet, sie ist *selbst Wort*. Sie wird es nicht erst dadurch, daß von Menschen von ihr geredet wird, sondern sie ist es ursprünglich und daraufhin, daß sie es ursprünglich ist, daraufhin, daß sie für sich selbst redet, daß sie Wort ist vor und über allen Worten — daraufhin, im Widerschein und als Echo ihrer vollmächtigen, wahrhaftigen, glaubwürdigen *Selbst*verkündigung wird sie vom Menschen verkündigt, und Inhalt ihrer menschlichen Verkündigung kann nur diese ihre Selbstverkündigung sein. Menschliche Verkündigung kann nur sein ministerium verbi, *Dienst* an diesem ursprünglichen Selbstwort. In dem Maß nun, als diese formelle Qualifiziertheit der christlichen Rede verstanden wird als eine absolute, ihr Wagnis als ein schlechthiniges, der Anspruch, mit dem sie auftritt und die Erwartung, von der sie umgeben ist, als menschlich geredet unmöglich, in dem Maß also, als verstanden wird, daß die reine Form der christlichen Rede die Forderung reiner Demut an den christlichen Redner bedeutet, — in dem Maß ist einzusehen, daß ihr Inhalt kein anderer sein kann als eben Gottes Wort. Gottes Wort allein kann menschliches Wort so qualifizieren. Allein Gottes Wort gegenüber kann menschliches Wort das abso-

lute Wagnis bedeuten, und Gottes Wort allein kann den unmöglichen Anspruch, mit dem hier menschliches Wort auftritt, die unmögliche Erwartung, von der hier menschliches Wort umgeben ist, als möglich rechtfertigen. Ist der Inhalt der christlichen Rede nicht Gottes Wort, so ist ihr Begriff, wenn wir seine reine Form als kirchliche Verkündigung richtig bestimmt haben, aufgehoben. Oder umgekehrt gesagt: kirchliche Verkündigung ist nur insofern die reine, die sie von jeder anderen Rede charakteristisch unterscheidende Form der christlichen Rede, als ihr Inhalt die Gottes-Rede ist. Das ministerium verbi der kirchlichen Verkündigung ist also ministerium verbi divini.

Wir sind nun auf dem Punkte angelangt, wo uns der Sinn des reformatorischen Satzes: praedicatio verbi Dei est verbum Dei (Confessio Helvet. post. Art. 1, 2) einsichtig werden kann. „Die Predigt des Wortes Gottes ist Wort Gottes." „Derhalben," heißt es in der Erklärung dieses Satzes nach dem deutschen Text, „wenn noch heute bei Tag das Wort Gottes durch die Prediger, die ordentlich berufen sind, in der Kirchen verkündt wird, so glauben wir, daß das Wort Gottes verkündt und von den Gläubigen angenommen werde." Die scharfe Ausprägung dieses Gedankens ergab sich daraus, daß die nach ihrem Dafürhalten „nach Gottes Wort reformierte" Kirche sich getraute, im Gegensatz jedenfalls zu der ihr vorangehenden kirchlichen Epoche eben die Verkündigung durch die Rede an Stelle des Sakraments in den Mittelpunkt des kirchlichen Dienstes zu stellen, das Sakrament als freilich unentbehrlichen Anner dieser Verkündigung zu verstehen. Diese Gewichtsverschiebung selbst aber ergab sich aus einer Vertiefung der Frage nach dem rechten Inhalt, aus einem Ernsternehmen der Möglichkeit und der Aufgabe der christlichen Rede. Nicht weniger, sondern mehr, nicht Kleineres, sondern Größeres meinte man in jenen Mittelpunkt zu stellen, wenn man dem freien menschlichen Wort des Predigers zutraute, was der Kultus der Vorzeit dem nach der Lehre von der Wandlung der Elemente verstandenen Altar-Sakrament zutraute: die Fähigkeit Gnadenmittel, ja das Gnadenmittel, das Mittel der gött-

lichen Selbstverkündigung zu sein. Wir bejahen die Reformationskirche, wenn wir die Kirche überhaupt verstehen als in erster Linie christlich redende Kirche, als Kirche, die in erster Linie durch das menschliche Wort dient, als Kirche, die in erster Linie und allem anderen übergeordnet Predigtkirche ist. Nehmen wir sie trotzdem und gerade so ernst als Kirche, als Stätte eines Handelns Gottes selbst, im gleichen Sinn, wie der Katholizismus seine Sakramentskirche ernst nimmt, dann würde offenbar jede Definition, die als Inhalt der christlichen Verkündigung etwas anderes nennen wollte als eben das Wort Gottes, zu tief greifen, zu wenig sagen.

Es erhebt sich die Frage, ob die Gleichung: Kirchliche Verkündigung = Wort Gottes umkehrbar, ob also das Wort Gottes exklusiv auf die kirchliche Verkündigung beschränkt sei. Diese Frage ist allerdings zu verneinen. Kirchliche Verkündigung versteht sich selbst als Dienst am Worte Gottes. Ist sie das, dient sie dem Worte in jener reinen Demut, dann kann sie nicht sein Meister sein, dann kann sie es am wenigsten auf ihre eigenen Schranken beschränkt wissen wollen: Kirchliche Verkündigung versteht sich selbst als Mittel Gottes. Von einem Mittel Gottes aber gilt: Non pas que Dieu soit attaché à telles aides ou moyens inférieurs (Conf. Gall. Art. 15) und: „Gottes Werk kann an unser Werk nicht gebunden sein" (Ostfries. Bekenntnis von 1528 Art. 6). Zweifellos gibt es ein ganzes Meer von „symbolkräftigen" Möglichkeiten, von Dingen und Relationen, die an sich ebensogut oder besser Mittel sein können, durch die Gott sein eigenes Wort an den Menschen richtet. Sein können! ob und inwiefern sie es sind, ob und inwiefern von ihnen wirklich dasselbe gesagt werden darf und muß wie von der kirchlichen Verkündigung, das müßte freilich besonders gezeigt werden. Wir sagen dazu weder Ja noch Nein. Wir haben keinen negativen, sondern den positiven Satz aufgestellt und durchgeführt, daß christliche Rede in ihrer reinen Form sich selbst ernst nehmend und ernst genommen als kirchliche Verkündigung keinen anderen Inhalt haben kann als Gottes Wort. Wir behaupten also nicht die Umkehrbarkeit der Gleichung:

Kirchliche Verkündigung = Wort Gottes, diese Gleichung interessiert uns bei der Frage nach Sinn und Möglichkeit der Dogmatik gerade in dieser nicht exklusiven Form.

3. Daß uns bei dieser Frage gerade diese Gleichung, gerade das qualifizierte Menschenwort als Mittel des Wortes Gottes interessiert, darüber haben wir uns nun noch zu rechtfertigen. Am Schluß unseres Leitsatzes ist gesagt, daß die kirchliche Predigt „unter dieser Voraussetzung", nämlich unter der Voraussetzung, daß sie sich als Gottes Wort ernst nehme und als solches ernst genommen werde, methodischer Ausgangspunkt und praktisches Ziel der Dogmatik sei.

Mit der Zuspitzung des Begriffs „Kirchliche Verkündigung" auf den der „Kirchlichen Predigt" soll jene ursprüngliche Weite des Begriffs, in der er eine Tätigkeit der ganzen Gemeinde bezeichnet, nicht in Vergessenheit gebracht werden. Sie soll uns vielmehr auf dem ganzen vor uns liegenden Wege begleiten. Wir fragen nach dem rechten Inhalt alles in seiner reinen Form begriffenen, also prinzipiell als kirchliche Verkündigung anzusprechenden christlichen Redens. Diese kirchliche Verkündigung, deren Subjekt die Kirche, die Gemeinde als solche in ihrer Gesamtheit und in allen ihren einzelnen Gliedern ist, hat aber eben ihre Spitze, ihren Exponenten in der kirchlichen Verkündigung, in der die Kirche kraft ordentlicher Berufung einzelne ihrer Glieder in außergewöhnlicher Weise, mit besonderem Auftrag und mit besonderer Ausrüstung zu den anderen und zu der menschlichen Gesellschaft reden läßt. Das ministerium verbi divini, grundsätzlich durchaus und auf der ganzen Linie der Dienst der Kirche als solcher, konzentriert und verkörpert sich im ministerium der berufenen „Theologen", des Lehramts, der ordnungsmäßig „von Gott Redenden", stellvertretend und fürsorgend, wie dies im Begriff des einzelnen „Berufes" auch sonst liegt. Diese kirchliche Verkündigung ist eben die kirchliche Predigt. Sie meinen wir, ohne ihren allgemeinen Zusammenhang zu vergessen, vornehmlich und in concreto, wenn wir die kirchliche Verkün-

digung als Ausgangspunkt und Ziel der Dogmatik bezeichnen. Sie ist das Faktum, auf das sich die Dogmatik bezieht, und das Problem, zu dessen Lösung die Dogmatik ihren Teil beitragen möchte. An sie richten wir die dogmatische Frage nach dem rechten Inhalt der christlichen Rede oder nach ihrer Qualifiziertheit als kirchliche Verkündigung oder nach ihrer Eigenschaft als Mittel des Wortes Gottes, und um ihres Fortgangs, um der hoffentlich besseren kirchlichen Predigt der Zukunft willen suchen wir nach Antworten auf diese Frage.

Aber auch abgesehen von dieser Zuspitzung auf die Predigt der Theologen müssen wir uns wegen der Wahl gerade dieses Ausgangspunktes kurz rechtfertigen gegenüber den Vielen, die etwas ganz anderes für richtig halten. Das Faktum, auf das sich die Dogmatik bezieht, besteht nach Schleiermacher (Glaubenslehre § 15) bekanntlich in den christlich frommen Gemütszuständen. Es wäre nach Alexander Schweizer der Stoff der Dogmatik das von der christlichen Erfahrung der ganzen christlichen Kirche auf ihrer jeweiligen Entwicklungsstufe durchgebildete und in ihr sich wiederum ausdrückende fromme Selbstbewußtsein. (Glaubenslehre I S. 36, 39.) Nach J. T. Beck: die in den Menschen als geistiges Eigentum eingegangene, dynamisch ihm immanent gewordene christliche Lehrsubstanz (Einleit. in d. Syst. d. Chr. Lehre S. 8). Nach Frank: die Gesamtheit der vom Christen auf dem Weg der Wiedergeburt und Bekehrung erkannten und damit seinem Verständnis zugänglich gewordenen, auf die Herstellung einer Menschheit Gottes bezüglichen Realitäten (Syst. d. chr. Wahr. I S. 1, 44). Nach R. Seeberg: die subjektive Realität der im christlichen Glauben erlebten neuen Willensstellung samt der in ihr sich realisierenden überweltlichen Kausalität, dazu der Komplex der dem Subjekt durch die Gemeinschaft gegebenen religiösen Ideen und Urteile, durch deren Vermittlung die neue Willensstellung in ihm entstanden ist, in deren Rahmen sein neues geistiges Leben sich bewegt (Chr. Dogm. I S. 227). Nach Haering: die in vertrauensvoller Hingabe verstandene, durch die Offenbarung erschlossene Wirklichkeit Gottes und seines Reiches (D. chr.

Glaube 1. Aufl. S. 149). Nach Troeltsch: das aus der Bibel, insbesondere aus dem Christusbild, aus seinen großen geschichtlichen Weiterbildungen, vor allem der Reformation, endlich aus dem religiösen Erleben der Gegenwart zu erhebende christliche Prinzip der religiösen Wiedergeburt oder Höhergeburt zu einem Reich des gotterfüllten Geistes (Glaubenslehre S. 20, 71 f.). Endlich nach Stephan: der Glaube, die Glaubenserkenntnisse, die Weltanschauung des evangelischen Christentums (Glaubenslehre S. 14 f.). Die Gemeinsamkeit aller dieser Bestimmungen dürfte bei allen ihren Verschiedenheiten in der Mehrbetonung des subjektiven oder objektiven Momentes nicht zu verkennen sein. Das Faktum, auf das sich das Dogma und die Dogmatik nach ihnen allen beziehen, ist irgendwie die christliche Sache selbst, die Beziehung von Gott und Mensch, von der die christliche Rede redet. Wenn wir statt dessen eine scheinbar oder wirklich tiefere Ebene aufsuchen und als jenes Faktum nur die christliche Rede als solche, die christliche Rede als kirchliche Verkündigung namhaft machen, so haben wir dazu folgende Gründe:

a) Es ist zu bestreiten, daß sich die Bildung des Dogmas und der Dogmatik je so vollzogen hat, wie es nach diesen Bestimmungen der Fall gewesen sein müßte. Die christliche Sache, ob man sie nun in der christlichen Erfahrung oder in der Offenbarung, im Glauben oder in einem christlichen Prinzip gegeben sehen will, hat als solche direkt weder das Dogma noch die Dogmatik hervorgebracht. Sie hat zur christlichen Rede, zum Wort gedrängt, aber das ist etwas anderes. Der Einwand, daß Christus seine Jünger dazu ausgesandt, das Evangelium zu predigen, nicht aber dazu, ein Nicaenum oder Dordacenum aufzustellen und auch nicht dazu, dogmatische Wissenschaft zu treiben, dieser Einwand müßte uns und mit uns die ganze Dogmen- und Theologiegeschichte der Kirche vernichtend treffen, Dogma und Dogmatik würde durch diese Erinnerung geradezu verboten, wenn wir uns nicht eingestehen dürften, daß zwischen der christlichen Sache und dem, was bei der Entstehung von Dogma und Dogmatik geschieht, eine ganz andere Distanz besteht als es nach jenen Bestimmungen

aussieht. Das Gegebene, von dem alle Dogmenbildung ausging, ist die schlichte Tatsache, daß gepredigt, von Menschen gepredigt, und zwar verschieden gepredigt wurde: so, daß die Frage nach dem rechten Inhalt auftauchen mußte, die Frage nach Wahrheit und Irrtum, Reinheit und Unreinheit, Erbaulichkeit und Unerbaulichkeit dessen, was sich als kirchliche Verkündigung ausgab. Die christliche Rede von der christlichen Sache war der Stoff, und die menschliche Fallibilität dieser Rede war der Anlaß der Dogmenbildung. Das Dogma kann wohl akzidentiell auch zum Kerygma werden, an sich, qua Dogma ist es nicht Kerygma, sondern kirchliche Entscheidung und Einigung über das inhaltlich *rechte*, das „orthodoxe" Kerygma. Dogma ist die Instanz, die der christlichen Rede von der christlichen Sache kritisch und normativ *gegenübersteht*. Und (noch eine Stufe tiefer) ist dann die Dogmatik, die dogmatische Arbeit die *Frage* nach dem Dogma, die Frage nach der Norm der christlichen Rede von Gott und Mensch, nicht aber — oder auch sie wieder nur akzidentiell — selbst eine Predigt in wissenschaftlicher Form, eine direkte Darstellung und Entfaltung der christlichen Sache, wie es nach allen jenen Bestimmungen der Fall sein müßte. Daher die oft beklagte Strenge, Spitzfindigkeit, Starrheit, Streitfertigkeit und auch wieder Kompromißfertigkeit des Dogmas, und daher der jeder redlichen Dogmatik anhaftende Schulgeruch, das Menschlich-Allzumenschliche ihres Werkzeugs, ihr polemischer Charakter, der gelegentlich auch die berüchtigte rabies theologorum ganz unvermeidlich macht. Dogma und Dogmatik verhalten sich eben (und haben sich immer verhalten!) zur christlichen Rede wie der Vorhof zum Heiligtum. Hier wird Hilfsdienst zu jener höheren Aufgabe geleistet, hier geht es um die Worte, wie es in den Worten um die Sache geht. Hier ist das Volk Gottes untermischt mit den Heiden, hier finden Gespräche, und zwar meistens Streitgespräche statt, hier kann gelegentlich auch die Anfertigung und der Gebrauch einer Geißel aus Stricken durchaus am Platze sein. Wahrt man diese Distanz, unterscheidet man Dogma und Dogmatik von der Predigt, um sie der Predigt dienen zu lassen, dann versteht man ohne senti-

mentale Klage, daß sie besonderen irdischen Notwendigkeiten unterliegen, die für die Predigt so nicht bestehen, denen sie sich aber um der Predigt willen nicht entziehen dürfen.

b) Es ist zu bestreiten, daß das fromme Bewußtsein, der Glaube, die Offenbarung oder wie man die Sache bezeichnen will, ein Faktum ist, auf das sich eine Wissenschaft beziehen kann. Es wäre denn (aber das will ja auch die neuere Dogmatik durchaus nicht), man verzichtete auf das, was diese Sache zu dieser Sache macht: man relativierte, psychologisierte, historisierte sie. Unbemerkt ist dieses freilich in alter und neuer Zeit viel mehr geschehen, als es die betreffenden Dogmatiker zugegeben hätten und noch zugeben würden. Will man das nicht und bleibt nun doch bei der Voraussetzung, daß die christliche Sache selbst der Gegenstand der Dogmatik sei, wie will man sich dann aus der Verlegenheit helfen, daß der Glaube wohl dem Glauben, die Offenbarung wohl durch Offenbarung, die christliche Sache also wohl der kirchlichen Verkündigung (die selbst ein auf Offenbarung sich beziehender Glaubensakt ist) gegeben ist, nie und nimmer aber als Faktum, auf das sich eine Wissenschaft beziehen kann, in Betracht kommt? Wogegen die kirchliche Verkündigung selbst ein unzweideutig vor aller Augen sich ereignendes irdisches Faktum ist. Daß die christliche Kirche redet, katholisch und evangelisch, orthodox und liberal, anständig und weniger anständig, dieser große, wunderliche Lobgesang ist Tatsache. „Es predigt" in der Welt, so gewiß und so wahrnehmbar, als „es regnet", und nicht in Abrede zu stellen ist auch der wie immer aufzunehmende eigentümliche, aber in sich klare Anspruch, mit dem diese Verkündigung auftritt, die eigentümliche Erwartung, von der sie umgeben ist, bei der man sie behaften, deren Sinn man ermitteln, deren Konsequenzen in bezug auf jenes Reden selbst man feststellen kann. Daß wir das tun, daß wir das Material christlicher Reden und Redensarten ernst nehmen unter dem Gesichtspunkt der Form, in der es sich selbst gibt, das ändert nichts an seinem schlichten Gegebensein. Die erste beste Sonntagspredigt enthält wahrscheinlich in dem, was sie sagt und nicht sagt, andeutet und voraussetzt, Stoff

genug, um an Hand ihrer Form als Verkündigung das dogmatische Gespräch sofort aufzunehmen. Das bedeutet eine große Vereinfachung der Lage. Den allzu hohen Anspruch, als ob direkt Gott oder doch das Göttliche im Menschen oder doch der Verkehr des Christen mit Gott das Gegebene unserer Wissenschaft sein müsse, wird man dann allerdings fallen lassen müssen.

c) Es ist zu bestreiten, daß die Dogmatik unter der Voraussetzung jener Bestimmungen einen berechtigten und notwendigen Zweck hat. — Viererlei könnte als solcher Zweck in Betracht kommen:

1. Dogmatik könnte anheben wollen mit den berühmten Eingangsworten des sogenannten Athanasianischen Symbols: „Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem, quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit. Fides autem catholica haec est ...“ „Wer da will selig werden, der muß vor allem halten zum allgemeinen Glauben. Wer den nicht ganz und unverletzt bewahrt, der wird zweifellos ewig verloren gehen.“ Wonach also das Dogma die norma credendorum, das Glaubensgesetz, die Dogmatik aber der wissenschaftliche Kommentar dazu wäre. Das scheint die maßgebende römisch-katholische Ansicht vom Zweck der Dogmatik zu sein. Wobei doch einerseits durch die Theorie von der Unvollständigkeit des bisher proklamierten Dogmas, andererseits durch die Unterscheidung einer expliziten und impliziten, d. h. einer ausdrücklichen und einer allgemeinen, gleichsam in blanco gegebenen Zustimmung zu den Dogmen und dogmatischen Sätzen, anerkannt wird, daß die seligmachende fides catholica dem Glaubensgesetz gegenüber ihr eigenes einerseits reicheres, andererseits begrenzteres Leben lebt. Und wobei doch der dialektische Charakter des Dogmas (man denke gerade an das sogenannte Athanasianum) und die reine Begriffsarbeit der Dogmatik unzweideutig darauf hinweisen, daß es faktisch nicht sowohl auf ein Gesetz des *Glaubens* als auf ein Gesetz des *Redens* über den Glauben oder aus dem Glauben abgesehen ist. Nicht den Weg zur Seligkeit beschreibt und regelt das Dogma

und die Dogmatik — der Schrecken vor solcher Anmaßung der Kirchenmänner und Theologen wäre wirklich am Platze —, sie beschreibt und regelt aber die kirchliche Verkündigung dieses Weges. Sie ist nicht Glaubensgesetz, sondern Lehrgesetz, beziehungsweise Kommentar dazu, nicht summa christiana, sondern eben summa theologica. Das Gespenst der intellektuellen Werkgerechtigkeit, gegen das Wilhelm Herrmann so unermüdlich gekämpft und mit dem sich neuerdings Paul Tillich wieder allzu eifrig beschäftigt hat, löst sich in Nebel auf, wenn man die Dinge in diesem Sinn an den rechten Ort stellt.

2. Auch Lehrgesetz kann das Dogma, und Kommentar kann die Dogmatik nicht in dem Sinn sein, als solle vorgeschrieben und aufgezählt werden, was zu lehren ist. Die Dogmatik fragt nach dem Was der christlichen Rede, haben wir in § 1 festgestellt. Sie übt Besinnung auf ihren Inhalt. Aber sie fragt, sie übt Besinnung, sie gibt — und das sind die dogmatischen Sätze, das sind, wenn sie zu kirchlicher Anerkennung kommen, die Dogmen — Anleitung, Wegweisung, Gesichtspunkte, Grundsätze, Schranken für ein richtiges, nämlich im Verhältnis zu seinem Inhalt richtiges christliches Reden. Sie maßt sich aber nicht an, diesen Inhalt selbst auch nur dem Theologen vorzulegen. Ihre Sätze — sie beziehen sich ja auf das an sich Unerschöpfliche — wollen weder in ihrem Umfang noch in ihrem Tiefgang erschöpfend sein. Fragment in jeder Hinsicht ist jedes Dogma (man denke an das sogenannte Apostolicum) und jeder dogmatische Satz. Nur unter diesem Vorbehalt sind sie Lehrgesetz und in ihrer Gesamtheit summa theologica.

3. Der Zweck der Dogmatik könnte ferner gesucht werden in der Befriedigung des menschlichen Denkbedürfnisses, in der als Selbstzweck gedachten Erhebung der Pistis zur Gnosis, des credere zum intelligere. Dieses Bedürfnis liegt selbstverständlich vor. Aber es ist ein zweideutiges Bedürfnis, das in seiner Allgemeinheit den besonderen Zweck der Dogmatik unmöglich erklären kann. „Theologie bedeutet den Vollzug des Glaubensaktes in der Sphäre des Denkens“ (P. Althaus, Evangelium und

Leben, S. 26). Gewiß, aber sofern sie das auch bedeutet, ist sie noch nicht Theologie. So unzweideutig ist der Vollzug dieses Aktes in dieser Sphäre nicht, daß er der Theologie nicht vielmehr erst bedürfte! Irgendeinen Versuch zur Befriedigung des menschlichen Denkbedürfnisses bedeutet auch der primitivste Versuch christlicher Rede als solcher, so gewiß sie sich ja nur in Gedanken äußern kann. Aber nun gilt es eben zu unterscheiden. Ist der Maßstab des richtigen Denkens bei diesem Versuch ein dem Gegenstand der christlichen Rede fremder, wenn auch in bezug auf andere Gegenstände noch so angemessener, steht das Gesetz jener Sphäre der Begriff der Gnosis, des intelligere aus anderweitiger Gewohnheit oder Überlegung, z. B. aus einer Philosophie fest, besteht jener Versuch zur Befriedigung des menschlichen Denkbedürfnisses mithin darin, im Sinn jenes fremden Maßstabes richtig zu denken, und sollte nun gar auch die Dogmatik nur den Zweck haben, diesen Versuch systematisch durchzuführen, dann wäre zwar offenbar dem Selbstzweck der Befriedigung des menschlichen Denkbedürfnisses, nicht aber der christlichen Rede und nicht dem Selbstzweck ihres eigentümlichen Gegenstandes gedient, eine Möglichkeit, die allerdings fortwährend besteht, und die sich in der Geschichte seit den Tagen der alten Gnostiker immer wieder realisiert hat. Es kann aber auch das Andere geschehen, daß die christliche Rede den Maßstab der Richtigkeit ihres Denkens nicht anderswo als in ihrem eigentümlichen Gegenstande sucht, daß sie keine andere Gnosis, kein anderes intelligere aussprechen will als das diesem Gegenstand angemessene Verstehen und daß die Aufgabe der Dogmatik eben darin bestünde, sie an diese Frage der Angemessenheit zu erinnern. Dann fällt aber das Anliegen der Befriedigung des Denkbedürfnisses zusammen mit der dogmatischen Frage nach der christlichen Wahrheit der christlichen Rede. Nur in diesem Sinn ist Dogmatik ein Versuch, das menschliche Denkbedürfnis zu befriedigen. Sie wird ihn nicht ausführen können, als indem sie es — sofern ihm ein anderer Maßstab des Richtigen maßgebend sein sollte — gerade nicht befriedigt, sondern die Grenzen absteckt, die ihm durch das Bedürfnis des hier in Frage stehenden Gegenstan-

des gezogen sind. Und das ist in der Ordnung, wenn sie ihre Aufgabe streng darin sieht, Wissenschaft der christlichen Lehre oder Rede zu sein, die eben unter diesem Maßstab „richtig" zu denken hat.

4. Als Zweck der Dogmatik wäre endlich zu erwägen die Schleiermachersche Ansicht: Darstellung der christlichen Wahrheit, bzw. des christlichen Glaubens, sei es um seines eigenen Bedürfnisses willen, sich auf der intellektuellen Ebene in Gestalt eines geschlossenen und ausgeführten Systems zu ergehen, sei es als Selbstverständigung der Gläubigen untereinander oder auch gegenüber den Ungläubigen. Eine Dogmatik könnte sein wollen: „ein Buch, aus dem Katholiken, Juden und Heiden ersehen können, was wir Evangelischen heute glauben" (M. Rade, Glaubenslehre I, Vorwort S. VIII). Wozu zu bemerken ist, daß ein wirkliches Bedürfnis des Glaubens nach Dogmatik um des Systems willen schwer nachzuweisen sein dürfte, daß aber andererseits die Abzweckung auf die Gläubigen und Ungläubigen wiederum eine Verwechslung zwischen der Aufgabe der Dogmatik und der Predigt bedeutet. Sagen „was wir glauben" heißt notwendig: „verkündigen", denn anders kann man das nicht sagen. Verkündigen aber kann (und soll!) die Dogmatik zwar auch, aber damit ist nicht das Besondere bezeichnet, was ihr obliegt.

Die Dogmatik hat aber (und das ist unser dritter Grund gegenüber jenen andersartigen Bestimmungen ihres Stoffs und damit ihres Zweckes) ihren berechtigten und notwendigen Zweck, sie ist in ihrem Wesen praktisch, wenn sie Wissenschaft der christlichen Rede oder genauer der kirchlichen Verkündigung ist. Ist doch die Predigt das Faktum und das Faciendum, auf das sie sich bezieht, ihr Problem, d. h. aber ihr Stoff und ihr Ziel. Sucht sie doch in der Predigt, die heute gehalten wird, die Predigt, die morgen gehalten werden soll. „Es predigt". Es ist aber eine sehr ernsthafte Frage, ob und inwiefern denn etwa — immer im Blick auf den Inhalt — recht gepredigt wird oder werden könnte. Auf diese praktische, mit dem Universitätsstudium nicht erledigte, sondern erst recht aufstehende Frage antwortet die Dogmatik: dem Studenten in seiner Eigenschaft als künftiger Prediger, mehr noch.

und grundsätzlicher: der Kirche, die als Kirche des Wortes handeln will. Tut sie das, dann gilt auch von ihr (Vilmar betonte einst mit Recht, daß dies auch von ihr gelten müsse): non scholae sed vitae discimus.

§ 4. Die drei Gestalten des Wortes Gottes

1. Das Wort Gottes als Predigt — 2. Das Wort Gottes als Kanon
3. Das Wort Gottes als Offenbarung — 4. Die Einheit und Dreiheit des Wortes Gottes

Als Mittel des Wortes Gottes ist das Menschenwort der kirchlichen Predigt begründet, ermächtigt und geleitet durch dasselbe Wort Gottes, das sich in der heiligen Schrift in den Worten der Propheten und Apostel bezeugt, nachdem es ursprünglich durch Gottes unmittelbare Offenbarung gesprochen wurde.

1. Wir sprachen in § 3, 2 vom Worte Gottes als dem rechten Inhalt der christlichen Rede. Wir haben zunächst festzustellen, was die Kirche damit sagen will, wenn sie es daraufhin wagt zu predigen und wie sie dazu kommt, das zu sagen. — Sie will damit nicht sagen, daß es ein Göttliches, ein *θεῖον* gebe, über das sie, indem sie in der Lage ist, von ihm zu reden, Gewalt und Verfügung habe. Christliche Rede unter dieser Voraussetzung wäre nicht begriffen in ihrer reinen Form. Sie wäre nicht kirchliche Verkündigung (§ 3, 1). Ihr fehlte notwendig jene Demut oder Ehrfurcht, die mehr ist als die Bewunderung, die Scheu, das Grauen oder die Begeisterung auch gegenüber dem höchsten Göttlichen. Sie könnte unmöglich wirklich auftragsgemäße, verantwortliche und glaubwürdige Predigt sein. Sie wäre ohne jenes spezifische Gewicht, kraft dessen die christliche Rede schließlich eben als Predigt anzusprechen ist. Die Kirche meint wirklich Gott, wenn sie ihre Predigt in Beziehung setzt zum Worte Gottes — nicht ein Göttliches, nicht einen Gott, sondern den Gott (*τὸν θεόν*), den einen einzigen Gott. Sie appelliert mit ihrer Predigt an das Votum der einen einzigen Autori-

tät, Wahrheit und Macht. Sie sagt mit ihrer Predigt nicht: „es gibt" einen Gott, diesen einen Gott, sondern sie sagt: dieser eine Gott handelt, er gibt sein Wort. In seinem Wort gibt er sein Wesen. In seinem Wort wirkt er. In seinem Wort „existiert" er für die Kirche. Sein Wort will sie predigen. Das heißt aber: sie predigt nicht Gott in abstracto, in seinem Wesen, Wirken und Existieren an sich, sondern Gott in seiner ganz in ihm begründeten, ganz von ihm ausgehenden und nur in seiner Tat wirklichen Zuwendung zum Menschen, und das heißt dann: Gott in concreto, Gott als Gott, Gott, über den sie, indem sie von ihm zu reden in der Lage ist, gerade keine Gewalt und Verfügung hat und bekommt, dessen Gewalt und Verfügung sie vielmehr bei ihrem Tun auf der ganzen Linie nur unterstehen kann. Diese Zuwendung Gottes zu uns, der unsrerseits keinerlei Anspruch an ihn entsprechen kann, in der er sich selber dem Menschen gibt, in der er die Zusammenstellung „Gott und der Mensch" möglich und wirklich macht, sie ist, so meint es die Kirche, indem sie es wagt zu predigen, in der Predigt Gegenwart, Ereignis, Tat. Aber eben: Gottes Gegenwart, Ereignis seines Handelns, seine Tat. Sie ist in keinem Sinn darum in der Lage von ihm zu reden, weil sie über ihn verfügte, sondern allein darum, weil er über sie verfügt. Seine Selbstverkündigung ist nicht nur zuerst auf dem Plan, sondern auch zuletzt. Nur daraufhin kann die Kirche von Gott reden, daß Gott (auch zur Kirche und auch für die Kirche!) selbst redet, während ihr, der Kirche Reden (noch einmal:) nur Dienst an diesem seinem Worte sein kann, Darreichung der menschlichen Worte, die es braucht, nicht um gesprochen zu sein (denn es ist gesprochen und wird gesprochen ohne unser Zutun!) aber um von den Menschen menschlich vernommen zu werden. Daraufhin, im Blick auf das Ereignis des Wortes Gottes, das ihren Dienst in Anspruch nimmt, im Gehorsam also, wagt es die Kirche, zu predigen.

2. Wir haben nun weiter zu überlegen, wie denn die Kirche dazu kommt, dies zu wagen und damit zu sagen, daß Gottes eigenes

Wort gegenwärtig ist. Kirchliche Predigt geschieht. Sie ist Geschichte und sie antwortet auf Geschichte. Sie wird gewagt im Blick auf ein bestimmtes historisches Datum, das Datum, das die Kirche, die in der Predigt handelt, konstituiert. Sie wird gewagt, weil die Kirche in diesem für ihre Existenz entscheidenden Datum einen Imperativ erkennt, dahin lautend, daß jenes Wagnis, koste es was es wolle, gewagt werden müsse. Dieses Datum ist das mündlich und schriftlich niedergelegte Zeugnis der Propheten und Apostel. Die Kirche erkennt dieses historische Datum als qualifiziert, als vor anderen Daten in dieser Hinsicht ausgezeichnet und ausgesondert, als kanonisch. *Κανών* heißt: Stab, dann Richtscheid, Regel, Vorbild, zugewiesener Bezirk, im kirchlichen Sprachgebrauch der drei ersten Jahrhunderte: das in der Kirche als maßgebend (als apostolisch) Feststehende, die regula fidei, d. h. die Richtschnur des Glaubens, der kirchlichen Lehre zunächst, seit dem vierten Jahrhundert spezieller: die Gesamtheit der von der Kirche als authentisch (als apostolisch) anerkannten biblischen Bücher. Das Herauswachsen des Begriffs Kanon in diesem engeren Sinne, aus dem (doch nur scheinbar) weiteren Begriff regula fidei (*κανὼν τῆς ἀληθείας* oder *τῆς πίστεως*) ist kein Zufall. Mit dem Begriff des Kanonischen bezeichnet die Kirche ein bestimmtes Stück Überlieferung, ein historisches Datum als ein solches, in dem sie ihren Marschbefehl, ihre Arbeitsanweisung erkennt. Das Zeugnis der Propheten und Apostel, später die Dokumente ihres Zeugnisses werden ihr zum Gebot, den Raum der Propheten und Apostel nicht leer zu lassen, ihr Zeugnis weiterzugeben, zu verkündigen, was jene verkündigt haben, im strengen Blick auf ihre Verkündigung und eben dadurch begründet, ermächtigt und geleitet in ihrem eigenen Tun. Man darf auch, wenn man an den Schriftkanon denkt, die Aktualität, die dem Begriff Kanon ursprünglich innewohnt, nicht vergessen. Unvermeidlich bedeutet nun der Begriff des Kanonischen auch eine Negation: aus dem Getöse apokrypher und häretischer Stimmen erheben sich diese und nur diese Stimmen als kanonisch, als echtes Propheten- und Apostelzeugnis mit seinem historischen aber kategorischen Impera-

tiv: Gehet hin und prediget! Aber diese Negation interessiert uns auch hier weniger. Das Primäre auch im Kanonsbegriff ist das Positive: es ertönt ein solcher historischer aber kategorischer Imperativ. Man kann sich die Möglichkeit und Wirklichkeit der Entdeckung des Kanonischen veranschaulichen an ihrer bekannten Wiederholung im 16. Jahrhundert, besonders deutlich an den Vorgängen, die zur Konstituierung der reformierten Kirchen geführt haben, an der rätselhaften Dynamik, mit der sich hier (ohne alle oder jedenfalls vor aller Inspirationslehre!) das alte Buch, die Bibel als solche und als Ganzes Aufmerksamkeit, Respekt und Gehorsam revolutionärste Bedeutung für Lehre und Leben erzwungen hat, an der unerhörten Quantität und Intensität, mit der hier im Blick auf jenes historische Datum, d. h. im Blick in dieses Buch hinein, ins Leben hinaus eben gepredigt werden müßte, als ob das noch nie geschehen wäre. Gar nicht direkt durch sein Bekehrungserlebnis, durch den Prädestinationsgedanken, durch die Erfahrung der Liebe Christi, durch die Leidenschaft für die Ehre Gottes, sondern zunächst und direkt durch die Autorität der Bibel ist ein Prediger wie Calvin bewegt gewesen. Er buchstabiert nach, was er vorbuchstabiert findet, ac si vivae ipsae Dei voces illic exaudirentur (Instit. I 7, 1). Und daraufhin und nicht anders wird er selber in jener unerhörten Weise ganz Mund, ganz Rede, ganz Überredung, kann er, in freiestem Wort sich ergehend, nicht eindringlich, nicht ausführlich, nicht oft genug selber reden. Weil er Mose, weil er Jeremia, weil er Paulus gehört hat und durch sie die Trompete, die zum Streit ruft, den κανὼν τῆς ἀληθείας! Es wird damit zusammenhängen, daß gerade die reformierten Kirchen des 16. Jahrhunderts vielfach das Bedürfnis empfunden haben, den Umfang des biblischen Kanons in ihren Bekenntnissen neu zu fixieren. So etwa mag vierzehnhundert Jahre früher am Rande der christlichen Urzeit, als das alte Buch noch nicht alt war, das mündliche und schriftliche Zeugnis derselben Propheten und Apostel auf die Menschen der zweiten und dritten Generation gewirkt, und die Entstehung der alten Kirche, d. h. aber die Entstehung der christlichen Predigt bewirkt haben. Es hat Sinn, daß

mehr als ein einschneidender Augenblick in der Kirchengeschichte bezeichnet ist durch eine erneute Aufmerksamkeit auf jenes die kirchliche Predigt begründende, ermächtigende und leitende historische Datum an der Grenze der Urzeit. Und es hat Sinn — auch wenn es weithin nicht verstanden und in Unsinn verkehrt wird — daß die Kirche aller Konfessionen ihre Verkündigung auch äußerlich an dieses Datum, also an einen biblischen Text anknüpft. Sie bringt damit zum Ausdruck, wie sie dazu kommt, zu predigen. Sie sagt damit, daß sie dies nicht in eigenem Namen und nicht aus autonomer Erkenntnis und nicht nach eigenem Gutfinden unternimmt, sondern weil es ihr konkret verboten ist, dies zu unterlassen, und konkret geboten, wie sie es tun soll. Christliche Predigt würde nicht geschehen, wenn nicht jenes, das Zeugnis der Propheten und Apostel, geschehen wäre. Sie antwortet auf jenes Geschehen. Es ist ihr Wesen, daß sie dieses Geschehen aufnehmen, neu geschehen lassen muß in der Gegenwart. Geschieht sie nun, wie wir vorhin (§ 4,1) feststellten, im Blick auf das Ereignis des Wortes Gottes, das sie für seinen Dienst in Anspruch nimmt, so ist klar, daß sie in dem historischen Datum, von dem wir nun sprachen, in dem Kanon der Wahrheit am Rande ihrer Urzeit, in dem Marschbefehl und der Arbeitsanweisung, der sie gehorcht, nicht weniger finden kann als — dasselbe Wort Gottes in einer zweiten Gestalt, nun nicht in der Hülle der Worte, die sie selber redet und reden soll, sondern allem, was sie selbst redet, gegenüberstehend — solange es nicht aufgenommen ist von der Predigt: nicht gegenwärtig, nicht heute gesprochen, sondern dort und damals, in der zeitlich geschichtlichen Bedingtheit der Vergangenheit, die ihm auch in der Zukunft eigen sein, in der es sich gegenüber allem, was die Kirche redet, selbständig erhält und erhalten wird, nun also nicht kirchliche Verkündigung in ihrem wechselvollen Weitergehen und Neuwerden durch die Zeiten, sondern Propheten- und Apostelwort in seiner die Ruhe der Ewigkeit widerspiegelnden strengen zeitlichen Unveränderlichkeit und Selbigkeit. Es gibt eine Predigt von H. J. Kohlbrügge über den Text „Und Gott war das Wort". Sie schließt folgen-

dermaßen: „Fragt man nun, ob ich auch von dem Worte spreche, das wir Bibel heißen, so antworte ich: wenn ich etwas von meinem Könige geschrieben oder gedruckt lese oder in seinem Namen, direkt aus seinem Herzen heraus höre und vernehme, so sage ich: da haben wir unseren König, da, da! Und dabei sollten wir es bewenden lassen, so machen sich alle Teufel vor einem Christianer aus dem Wege. Amen." (20 Predigten, 1846 gehalten, S. 41.) Also: dasselbe Wort Gottes, kein zweites, wohl aber dasselbe in der zweiten Gestalt. „Die heilige christliche Kirche, deren einig Haupt Christus ist, ist aus dem Worte Gottes geboren, in demselben bleibt sie und hört nicht die Stimme eines Fremden." (Zwingli, Berner Thesen Art. 1.) Sind wir davon ausgegangen, daß die kirchliche Predigt aus dem Worte Gottes geboren ist, wenn sie ist, was sie ist, so gilt dies erst recht von der Stimme, auf die die kirchliche Predigt ja nur antwortet, von der Stimme der Propheten und Apostel. Ihr Menschenwort ist (sachlich im selben Sinn, nur ursprünglich statt abgeleitet) wie das Menschenwort der Predigt Mittel und Träger des Gotteswortes. Was Joh. Gerhard über den Unterschied oder vielmehr über die prinzipielle Nicht-Unterschiedenheit des zuerst gesprochenen und dann geschriebenen Propheten- und Apostelwortes sagt, das gilt auch von dem Verhältnis zwischen der Schrift und der heutigen Predigt: Mündlichkeit oder Schriftlichkeit der menschlichen Mitteilung ist ein Akzidens des Wortes Gottes. Unum idemque Dei verbum est, sive praedicationis sive scriptionis modo nobis innotescat . . . non est duplex Dei verbum, sed unum idemque, quod bifariam sese habuit (Loc. I 1, 7). Aber diese akzidentielle Verschiedenheit des Wortes Gottes als Schrift und als Predigt ist zu beachten. Diese Doppelheit der Gestalt des Wortes Gottes, das relative Gegenüber seines gegenwärtigen Gesprochenwerdens und seines zeitlich geschichtlichen Gesprochenseins ergibt sich notwendig daraus, daß die Kirche und ihre Predigt jedenfalls auch Geschichte und in ihrer Gegenwart Antwort auf Geschichte ist. An diesem relativen Dualismus partizipiert auch der Ursprung, aus dem sie geboren ist und geboren

wird, das Wort Gottes. Es hat doppelte Gestalt. Das ist gerade um der Arbeit an der Aufgabe der Predigt willen zu beachten.

3. Aber nicht nur von einer doppelten, sondern von einer dreifachen Gestalt des Wortes Gottes haben wir zu reden. Jenseits der Einsicht in die Notwendigkeit der Beziehung zwischen kirchlicher Predigt und heiliger Schrift erhebt sich die Frage, woher und wieso denn die Heilige Schrift zu der Befehlsgewalt komme, auf Grund deren sie, wie wir sahen, die kirchliche Predigt begründet, ermächtigt und leitet. Besteht die Anwendung des Begriffs „Wort Gottes" auf das Propheten- und Apostelwort der Schrift zu Recht, dann ist schon damit gesagt, daß die historische Unterordnung der Kirche unter die Bibel, die daraus folgt, selber nur die Abschattung sein kann einer absoluten Unterordnung, die jener erst Sinn, Recht und Nachdruck gibt, der mit der Kirche auch die Bibel unterliegt. Der Kanon, der gebietende, in Marsch setzende, wegweisende „Stab", er liegt nicht irgendwo auf der Straße, sondern in einer ausgereckten, lebendigen Hand, und diese Hand ist es, die mit dem Stabe zeigt, befiehlt, in Marsch setzt, den Weg weist, nicht der Stab selber und für sich. Die Autorität, die die Kirche im Kanon erkennt, ist wirkliche, zwingende, absolute Autorität: das bedeutet aber, daß der Kanon als solcher, als historisches Datum, wohl ihre historische Proklamation, aber nicht ihr Ursprung sein kann. Dieser ist, räumlich ausgedrückt: weiter rückwärts in dem mehr als historischen Raum der Urgeschichte, von der Propheten und Apostel zeugen. Wir werden später (§ 15, 1) von diesem Begriff zu handeln haben. Der Zwang der Verkündigung, die *ἀνάγκη*, von der Paulus 1. Kor. 9, 16 redet, ist absolut. Sie kann uns also wohl an Paulus anschaulich werden, aber nicht von Paulus geht sie ursprünglich aus, sondern ihm ist sie auferlegt, und so ist das Wagnis, zu dem sich die Kirche durch die Schrift aufgefordert weiß, keine kühne Nachahmung des Tuns heroischer religiöser Persönlichkeiten, obwohl durch solche die Aufforderung dazu an uns ergeht,

sondern Gehorsam im strikten Sinn, Gehorsam gegen das Gesetz, das in diesen Persönlichkeiten anschaulich wird. Das Zeugnis der Propheten und Apostel lautet nicht dahin, daß sie predigen konnten und daß wir es daraufhin vielleicht durch Aneignung ihrer Sprache oder doch ihrer Gedanken auch könnten und sollten, sondern — sie konnten so wenig predigen wie sonst jemand — dahin: Deus dixit, Gott hat gesprochen. Die Schrift, auf die sich die Predigt begründet, ist ihrerseits begründet in einem weiter zurückliegenden Dritten, sie ist Zeugnis von Gottes Offenbarung. Gerade in dieser Unterscheidung des historischen Zeugnisses von der mehr als historischen Offenbarung selbst, von der es zeugt, ist jenes, das Propheten-Apostelwort Gottes Wort und als solches Begründung, Ermächtigung und Leitung des kirchlichen Predigtwortes. Der Protestantismus des 16. Jahrhunderts hat von dieser Unterscheidung noch gewußt. Ihm fällt das Deus dixit noch nicht in eins zusammen mit dem Paulus dixit, obwohl er in dem Paulus dixit durchaus und unbedingt das Wort Gottes erkennt. Nennt er Gott den Autor der Schrift und die Schrift Gottes Wort, so versäumt er darüber nicht, zwischen Gottes Reden und dem der Propheten und Apostel die bestimmteste Grenze zu ziehen, denn nur bei Beachtung dieser Antithese kann jene Synthese sinnvoll sein. Literae, verba caro sunt, sententiae vero Dei (Bullinger), literae dicuntur sacrae, quoniam de sacris rebus loquuntur (Musculus), est scriptura sacra expressio quaedam sapientiae Dei (Petrus Martyr), causa efficiens (der Göttlichkeit der Schrift) est ipsa institutio divina ... libri canonici sunt medium (Keckermann, vgl. A. Schweizer, Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche I S. 199 bis 201). Man beachte, wie hier überall gerade zur Begründung der Gleichung: Schrift = Wort Gottes, zwischen der Schrift und den sententia Dei, den res sacrae, der sapientia divina, der ipsa institutio divina unterschieden wird. Am kräftigsten und schönsten formuliert Calvin: summa scripturae probatio passim a Dei loquentis persona sumitur (Instit. I 7, 4). Ich zitiere absichtlich lauter reformierte Autoren, weil man hier nach der üb-

lichen Ansicht am ehesten eine Vereinerleiung von Schrift und Offenbarung im Sinn der späteren Inspirationslehre erwarten sollte. Das Gegenteil ist der Fall. Noch bis in die spätere reformierte und lutherische Dogmatik hinein hat sich die Distinktion erhalten zwischen dem verbum ἄγραφον und ἔγγραφον, dem ungeschriebenen und geschriebenen Wort, zwischen dem verbum internum an die Apostel und dem verbum externum der Apostel, zwischen materia und forma der Schrift, oder zwischen der revelatio immediata und mediata. (Heppe, Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche S. 16; K. v. Hase, Hutterus redivivus, 10. Auflage S. 66.) Gewiß handelt es sich auch hier um eine nur akzidentielle Unterscheidung, aber an ihr hängt die Fruchtbarkeit der Erkenntnis, daß die Bibel Gottes Wort ist, wie die Fruchtbarkeit der Gleichung zwischen Predigt und Wort Gottes hängt an der Unterscheidung zwischen dem Wort Gottes in ihr und in der Schrift. Aus der Gegenüberstellung nur kann hier wie dort die Einheit erkannt werden. Daß die Offenbarung das Zeugnis der Schrift erzeugt und in der Schrift für sich selber redet, das macht die Schrift zum Worte Gottes, ohne daß diese darum aufhörte, schlicht historisch das Wort der Propheten und Apostel zu sein, teilhaftig der Relativität, der Zweideutigkeit, der Ferne, die allem Historischen eigen sind: Literae, verba caro sunt. Offenbarung aber — revelatio immediata — bedeutet (und das unterscheidet sie von der Predigt wie von der Schrift) das ursprünglichste, das eigentliche Reden Gottes ohne das Medium des Schriftwortes, ohne den Dienst der Kirche, das Reden Gottes an sich, das jenes Medium und diesen Dienst in Anspruch nimmt, das Reden Gottes, das, gewiß in der Geschichte (wie könnte es sonst in der Geschichte bezeugt sein), aber in der mehr als geschichtlichen Urgeschichte, von der Propheten und Apostel zeugen, ein für allemal stattgefunden hat. Daß dies in der Schrift bezeugt ist, dies prägnante, primäre, exklusive Deus dixit, Dei loquentis persona, der Autor, der nicht nur authentische Kunde von sich gibt, sondern selber für sich selber redend zur Stelle ist, das macht die Schrift zum Worte Gottes, das ist

die lebendige Hand, die den „Stab", den Kanon, gebieterisch bewegt, die Autorität des Kanons, der unbedingte Zwang, der von ihm ausgeht, das ist's, was die historische Überordnung in dem Verhältnis von Bibel und Kirche zum Absoluten erhebt, den Gehorsam der Kirche gegen den Kanon notwendig macht. Dei loquentis persona, Gottes Offenbarung, diese dritte oder vielmehr erste Gestalt des Wortes Gottes, seine ewige Gestalt erzeugt seine geschichtlich bedingte zweite Gestalt im Medium der Schrift und seine dritte Gestalt im Dienst der Kirche. Sehen wir uns von der kirchlichen Predigt auf die Bibel verwiesen, von der Bibel auf die Offenbarung, so ist dieser letzte Begriff der Gipfel des Berges, über welchem nur noch der Himmel ist (vgl. Augustin in der Einleitung zu seiner ersten Homilie über das Johannesevangelium). Denn wenn uns dieser Begriff auf Gott verweist, so kann und will uns Gott nur auf sich selber verweisen.

4. Wir unterscheiden also: Das Wort Gottes in einer ersten ursprünglichen Gestalt oder Anrede, in der es unmittelbar und exklusiv, in der Geschichte, aber an der Grenze der Geschichte, in der Urgeschichte gesprochen, Gottes Wort ist — das Wort Gottes in einer zweiten Gestalt oder Anrede, in der es eingeht in das Wort einer bestimmten Kategorie von Menschen, der Offenbarungszeugen, der Propheten und Apostel — das Wort Gottes in einer dritten Gestalt oder Anrede, in der es durch das Mittel des Schriftwortes Inhalt der christlichen Verkündigung wird. Aber verbum domini manet in aeternum. Also: Kein anderes ist es und kein anderes wird es, indem es das erste und das zweite und das dritte ist, und immer ist es, indem es eines ist, irgendwie auch die beiden anderen. Die Offenbarung ist Wort Gottes nur durch die Schrift, die von der Verkündigung der Kirche aufgenommen wird oder in der auf die Schrift gegründeten Verkündigung der Kirche. Die Schrift ist Wort Gottes nur auf Grund der Offenbarung, die in der Verkündigung lebendig wird oder in der Verkündigung, die die Offenbarung verkündigt. Die

Verkündigung ist Wort Gottes nur in Aufnahme der Offenbarung, die durch die Schrift bezeugt ist oder der Schrift, sofern sie die Offenbarung bezeugt. Diese dreifache Korrelation kann nicht streng genug nach allen Seiten beachtet werden. Man wird diese drei Gestalten des Wortes Gottes weder vermischen noch trennen dürfen. Die Abstraktionen, die hier möglich sind, sind die Quelle unendlicher Mißverständnisse und Irrtümer! Mit einem Wort Gottes nur, mit einer Autorität, einer Wahrheit, und einer Macht der Wahrheit haben wir es zu tun. Aber in dreifacher Unterschiedenheit, in der Beziehung seiner drei Gestalten untereinander ist es gesprochen und wird es vernommen. So ist es die ratio der christlichen Rede und so ist es, wie wir noch hören werden, der Sinn und die Möglichkeit der Dogmatik.

§ 5. Das Wort Gottes und der Mensch als Prediger

1. Veränderung der Betrachtungsweise — 2. Das Wagnis der Predigt
3. Die Möglichkeit der Predigt — 4. Näherbestimmungen des Wortes Gottes

Der christliche Prediger wagt es von Gott und vom Menschen in seiner Beziehung zu Gott zu reden. Dieses Wagnis ist unmöglich, es sei denn der Prediger habe den Auftrag davon zu reden, daß Gott selber von sich selber gesprochen hat und noch spricht.

1. Die Betrachtungsweise, die wir von jetzt an im Ganzen zur Anwendung zu bringen haben, wird dem Bisherigen gegenüber eine neue sein. Wir sind im Bisherigen phänomenologisch vorgegangen. Wir betraten den Weg zu einer Antwort auf die Frage nach Sinn und Möglichkeit der Dogmatik, indem wir, ausgehend von dem Faktum der christlichen Rede, deren reine Form feststellten in der kirchlichen Verkündigung, und wiederum die Idee der kirchlichen Verkündigung im Worte Gottes, und wiederum die hier sichtbar werdende Gestalt des Wortes Gottes in ihrem Zusammenhang mit seinen beiden anderen Gestalten als Schrift und als Offenbarung (§§ 3, 4). Wir haben bei dem allem kein Gewicht darauf gelegt, daß die christliche Rede, die kirchliche Ver-

kündigung, die Predigt, Anrede von Menschen an Menschen, und daß auch das Wort Gottes als die heimliche ratio dieser Anrede die für sich selbst sprechende Beziehung Gottes zum Menschen ist. Wir erörterten die in Frage kommenden Sachverhalte, Voraussetzungen und Beziehungen insofern scheinbar in der Haltung von Zuschauern, als wir die Frage nach der Bedeutung der Beteiligung des Menschen bei alledem vorläufig offen ließen. Wir können dies, wenn wir mit unserer Frage nach Sinn und Möglichkeit der Dogmatik weiterkommen wollen, nicht mehr tun, und sind darum genötigt, jene nur vorläufig und zum Zweck der Einführung in das Problem eingenommene Haltung in aller Form preiszugeben. Wir können zur Näherbestimmung der Predigt als des Ausgangspunktes und Ziels der Dogmatik nicht länger daran vorübergehen, daß es der Mensch ist, der da redet, aber auch hört, und bei der Näherbestimmung des Wortes Gottes als des Sinns und der Näherbestimmung der Dogmatik nicht länger daran, daß es eben die für sich selbst sprechende Beziehung Gottes zum Menschen ist. Setzen wir aber den Menschen ein als Faktor in unsere bisherige Rechnung, dann hört sie auf, auch nur scheinbar eine Rechnung zu sein. Dann kann auch davon nicht die Rede sein, als wäre, was wir bisher feststellten und besprachen, ein Schauspiel, und wir seine Betrachter. Dann müssen wir alles Bisherige verstehen als eine konkrete Situation, als eine Handlung, in die wir selbst verflochten sind. Denn nur dann setzen wir hier wirklich den Menschen ein, wenn wir auf allen Punkten uns selbst einsetzen. Nur der denkt ja wirklich den Menschen, der sich selbst denkt, seine Existenz; und nur der denkt wirklich Sachverhalte und Beziehungen, an denen der Mensch beteiligt ist, der sie denkt als konkrete Situationen, als Handlungen, in die er selbst existentiell verwickelt ist, nicht als Zahl, nicht als Ding, auch nicht als Schauspieler, in keinem Sinn in der Lage, sich selbst objektiv als Unbeteiligten zu betrachten. Wo es wirklich um den Menschen geht, da ist das Subjektive das Objektive. Es könnte aber nicht wirklicher um den Menschen gehen als hier, wo das menschliche Reden und Hören von Gott, wo das Wort Gottes, d. h. die

Beziehung Gottes zum Menschen in Frage steht. Und darum reden wir im Folgenden nicht mehr von der christlichen Rede und Predigt, sondern vom Prediger und vom Hörer und meinen damit beide Male den in diese Handlung verwickelten Menschen. Nur so kann dann auch (in der an dieser Stelle möglichen Allgemeinheit) deutlich werden, was wir meinen, wenn wir vom Worte Gottes reden. — Das ist die Veränderung der Betrachtungsweise, auf die zunächst aufmerksam zu machen war. Wir gehen vom phänomenologischen über zum „existenziellen" (man könnte in einem umfassenderen Sinne auch sagen: zum ethischen) Denken. Werden wir uns auch in Zukunft des phänomenologischen Denkens gelegentlich zu bedienen haben, so kann dies nicht anders gemeint sein und geschehen, als indem wir es dem existentiellen Denken bewußt und offen unterordnen.

2. „Der christliche Prediger wagt es von Gott und vom Menschen in seiner Beziehung zu Gott zu reden." So ist das Faktum, von dem die Dogmatik ausgeht, zu beschreiben unter Voraussetzung der eben skizzierten neuen Betrachtungsweise, unter der Voraussetzung also, daß ich selbst bei diesem Faktum — in unserem Paragraphen zunächst als Prediger — beteiligt bin. Ob wirklich Gottes Wort der Inhalt meines Redens ist, wie wir es der unpersönlich bezeichneten „christlichen Rede" im Vorhergehenden auf verhältnismäßig einfachem Wege zuschreiben konnten, das wird, wenn ich die „christliche Rede" rede, offenbar zunächst ganz und gar problematisch, und als das Faktische läßt sich nur das feststellen, daß ich „von Gott und vom Menschen in seiner Beziehung zu Gott" — rede? zunächst doch nur: zu reden wage. Ob das Wagnis gelingt, ob ich wirklich von Gott rede, das fragt sich eben. Immerhin: ich wage es. Dieses Wagnis haben wir zunächst festzustellen und als solches zu charakterisieren.

a) Dieses Wagnis liegt in dem, was sich unter dem Namen Predigt unter uns zu ereignen pflegt, in der Tat vor, gleichviel, welches auch ihre Spezies und Qualität sei, gleichviel in welcher Form, und gleichviel mit wieviel Vollmacht und Fülle

immer es gewagt werde. Wir wagen es alle, die wir uns in dieser Situation des Predigers vorfinden. Vielleicht, daß das ausdrückliche Reden von Gott und vom Menschen in seiner Beziehung zu Gott erst in ein paar vagen Sätzen kurz vor dem Amen erfolgt, fast mit der Bitte um Entschuldigung, daß nun zum Schluß auch noch die Hauptsache wenigstens zu erwähnen sei. Vielleicht umgekehrt: breit, langweilig offen und selbstverständlich, als sei nichts leichter und natürlicher als diesen Namen zu nennen. Vielleicht: entgegenkommend der Fellachisierung und sprachlichen Abgeschliffenheit des untergehenden Abendlandes, unter absichtlicher Vermeidung des allzu bekannten Wortes, das ja auch durch das „Unbedingte" und ähnliche Hyperbeln ersetzt werden kann. Vielleicht umgekehrt mit neuer bewußter Betonung; „Gott!!!", dynamisch und plerophorisch. Vielleicht durch den Zusammenhang der Rede, durch die Person des Sprechenden, durch Nähe zum biblischen Text den Eindruck der Einheit, den Eindruck, daß wirklich Gott gemeint sei, erweckend. Vielleicht auch umgekehrt unter allerlei offenkundigen Verwechslungen zwischen Gott und den Göttern und Götzen. Vielleicht ein Ergebnis bewußter eigener geistiger Arbeit. Vielleicht auch ein Nachschwatzen dessen, was der Prediger von anderen gehört und gelernt hat. Vielleicht vorgebracht mit dem Trotz und der Zuversicht dessen, der weiß oder doch zu wissen meint, was er tut. Vielleicht auch in großer und merkbarer innerer Unsicherheit. Keine persönliche, homiletische oder dogmatische Ungeschicklichkeit, Dummheit oder Verkehrtheit, der ich vielleicht verfallen bin, kann etwas daran ändern: ich wage es von Gott zu reden und vom Menschen in seiner Beziehung zu Gott. Ich mache von erhöhtem Standort aus Mitteilungen, die von seiten der Hörer, wie wir schon feststellten, Glauben verlangen, eine Haltung, die ich offenbar nur fordern kann, indem ich der Meinung bin, wirklich von Gott zu ihnen geredet zu haben. Ich stelle Behauptungen auf, die offenbar letzte Wahrheit betreffen wollen, Wahrheit nicht nur im Dasein, sondern über allem Dasein. Ich erhebe den Anspruch (ich kann mich, existentiell denkend, nicht dahinter verschanzen, daß nicht ich,

sondern mein Amt dies tue), tiefste Antwort zu geben auf die tiefste Frage des Menschen. Ich stelle den Hörer vor ein unübersehbares, unauflösliches, unübersteigbares Du, das dem Ich des Hörers ebenso das Allernächste wie das Allerfernste, sein Freund wie sein Feind, sein Leben wie sein Tod sein kann. Ich wage es — kein Wunder der Zweifel daran, ob ich selber glaube, was ich da sage! — ich wage es, als ob die Geschichte der Philosophie für mich mit dem befriedigendsten oder jedenfalls bestimmtesten Ergebnis abgeschlossen wäre, als ob ich alle Weisheit auch nur der Welt verarbeitet und durchschaut hätte, die in allen Dimensionen und Betrachtungsweisen so unermeßliche Natur, die Sphynx der vergangenen Geschichte und die der kommenden, die Wunder und die Greuel der menschlichen Kultur, das Rätsel des Individuums, die sexuelle und die soziale Not und die nie endende Krisis des abstrahierenden Gedankens, die Schuld und das Schicksal, die Krankheit und den Tod — das alles gleichsam zu überhöhen, in Klammer zu setzen und überlegen von außen zu berühren, in dem ich Worte wie Schöpfung, Sünde, Erlösung, Gewißheit, Reich Gottes, Ewigkeit darüber ausspreche. Ich wage es zu „binden" und zu „lösen", indem ich den Menschen Gericht und Vergebung, das Evangelium und das Gesetz, verkündige.

b) Ein Wagnis ist ein Versuch, bei dem man sich klar ist oder klar sein sollte darüber, daß viele und erhebliche Gründe gegen die Möglichkeit seines Gelingens sprechen. „Er wagt es", ist offenbar ein viel zu schwacher Ausdruck für den Versuch, den der Theologe macht. Er versucht etwas, gegen dessen Gelingen fast alle Gründe vernichtend sprechen. Wir haben dieses Wagnis näher als solches zu charakterisieren.

1. Redet man von den Gründen, die uns das Reden von Gott eigentlich unmöglich machen müßten, so pflegt man in der Neuzeit, wenigstens in der näheren oder ferneren Umgebung der Universitäten, vor allem an die Schwierigkeit zu denken, von dem Gott, von dem da geredet werden soll, überhaupt zu wissen, die Wirklichkeit des zentralen Subjektes der gepredigten und zu predigenden Sätze als Wahrheit zu begreifen. Man vergegenwärtigt

sich den Ernst dieser Schwierigkeit, die wahrhaftig nicht nur ein akademisches und nicht nur ein neuzeitliches Problem bezeichnet, am besten, indem man sich vor Augen hält, in welcher Weise die moderne Theologie und Religionsphilosophie die Möglichkeit solchen Wissens um Gott zu behaupten und zu beweisen pflegt. Der Mensch braucht, so entnehmen wir der Darlegung Wobbermins, bloß im „religiösen Grundakt" zu stehen, so steht er in einem Beziehungsverhältnis, dessen einen Pol die Urrealität aller Wirklichkeitsgewißheit, nämlich das erlebende Ich bildet. Daß dann der andere Pol nicht eine Illusion oder Fiktion des menschlichen Denkens ist, sondern daß er in der letzten und höchsten Wirklichkeit selber liegt, das ist nach Wobbermin „eine sich als vernunftgemäß geradezu aufdrängende Annahme" (Syst. Theologie II 455 f.). Es steht und fällt auch nach Ihmels die Gewißheit des Christen um Gott mit seiner Gewißheit um sich selbst. Sie ist „in strengem Sinne Selbstgewißheit". Wobei der spezifische Inhalt der christlichen Erfahrung, in welchem die Idee der Religion und die Bestimmung des Menschen zu Gott hin ganz zur Erscheinung und Vollendung kommt, dafür bürgt, daß diese Gewißheit Wahrheitsgewißheit ist (Christl. Wahrheitsgewißheit 2. Aufl. S. 367). Es liegt nach Troeltsch die Wahrheit der Religion in der in ihrer psychischen Gegebenheit verborgenen und aus ihr zu erhebenden aprioriſch gesetzmäßigen Vernünftigkeit (Psychologie und Erkenntnistheorie S. 27 f.). Es gründet auch nach Seeberg die Wahrheit der (auch nach ihm auf einem religiösen Apriori beruhenden) intuitiven Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes in der Einheit dieser Erkenntnis mit dem verstandesmäßigen Erkennen, stattfindend in der transzendentalen Apperzeption, deren Subjekt das Ich selbst als Vernunft ist (Dogmatik I S. 270 f.). Es berechtigt nach H. Scholz die kategoriale Unvergleichbarkeit und Unabweislichkeit des religiösen Erlebnisses, dazu, das religiöse Fundamentalurteil: Gott ist! wenigstens als philosophisch möglich, als gewissenhafterweise denkbar zu bezeichnen, wenn auch die Möglichkeit offen gelassen werden muß, daß es ein Irrtum sein könnte (Religionsphilosophie 2. Aufl. S. 307 f.).

Es beruht nach A. Heim die Denkmöglichkeit der Glaubensgewißheit darauf, daß neben dem gewöhnlichen „Außenbild" unserer Existenz mit einem Innenbild zu rechnen ist, daß das Subjekt durch eine für das Erkennen nicht mehr begreifliche Setzung der Region des Gegenständlichen entnommen, in die Region des Nicht-Gegenständlichen aufgenommen werden kann, in der es teilnimmt an Gottes Durchblick durch das Ganze. „Es gibt (nach 1. Kor. 2, 12) Subjekte, in denen Gottes Geist wohnt, die somit teilhaben am Selbstbewußtsein Gottes" (Glaubensgewißheit 3. Aufl. S. 272 f., vgl. Leitfaden der Dogmatik I 3. Aufl. S. 13 f.). Ähnlich meint Schäder als christlich Glaubender zu wissen von subjektiven Bewußtseinsphänomenen, nämlich von Erlebnissen „unbedingter Bindung" und „absoluter Befreiung", denen gegenüber jede subjektive Erklärung versage, die nur als Wirkungen des Geistes Gottes zu erklären seien, in welchem Geiste wir Gott selbst „erreichen" (Das Geistproblem S. 59 f.). Oder Lüdemann: Es zeige im Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit das religiöse Bewußtsein diejenige Unveränderlichkeit, die dazu berechtige, von Offenbarung zu reden, d. h. Gott als seinen Urheber zu betrachten, im religiösen Bewußtsein eine Selbstbezeugung Gottes im menschlichen Geistesleben zu erblicken. (Dogmatik II S. 28.) Oder Bruhn: Es gebe eine „überrationalalogische Selbstbesinnung des Menschen auf den absoluten Wurzelgrund seiner Existenz", die mit Liebe zu Gott und mit Gemeinschaft mit ihm identisch sei. (Vom Gott im Menschen, S. 56, 63.) Endlich noch Brunstäd: Wir haben eine Erkenntnis Gottes, soweit wir Ich sind, so wie wir ihn im Grunde unserer Persönlichkeit erleben, so wie er uns in der Offenbarung erlebbar wird, unser Gewissen begründend in sich selbst, der unbedingten Persönlichkeit. Wir sind endliches Ich, aber wir sind Ich, das verbindet uns mit Gott (Idee der Religion S. 214 f.). Die große Einhelligkeit dieser sonst so verschieden orientierten Forscher dürfte trotz aller bemerkbarer wichtiger aber vielleicht doch nicht allzu wichtiger Varianten nicht zu verkennen sein. Man kann offenbar alle diese Formeln, methodisch betrachtet, reduzieren auf den

Gottesbeweis des Cartesius, auf den sich denn auch Wobbermin und Scholz ausdrücklich berufen: weil Dasein der Gottesidee in uns, darum Dasein Gottes an sich, nur daß die Modernen statt von einer angeborenen Idee lieber von einem erworbenen Erlebnis oder Glauben reden. Lassen wir die Bündigkeit des Schlusses vom Subjekt auf dieses Objekt, der hier überall irgendwie vorgenommen wird, auf sich beruhen. Sie ist ja auch nach diesen Theologen und Religionsphilosophen bedingt, eben durch das Erlebnis oder den Glauben. Und von einem Zirkel ist bei mehr als einem von ihnen ausdrücklich die Rede. Wir möchten den Finger legen auf die bei diesem Vorgehen überall als bekannt und gegeben vorausgesetzte subjektive Seite dieser Sätze. Was heißt Wissen um Gott auch nur in diesem bedingten Sinn, wenn ich, um dieses Wissens gewiß zu sein, vorerst eben diese Bedingung zu erfüllen habe: meinem religiösen Erleben apriorischen Vernunftgehalt beizumessen, es als den einen Pol der Urrealität alles Wissens und aller Geltung zu verstehen, mich selbst als den Besitzer des spezifischen Inhalts der christlichen Erfahrung zu wissen, oder gar als den Mann, der „Unvergleichbares" und „Unabweisbares" erlebt, der in sich jene „Unveränderlichkeit" oder den „absoluten Wurzelgrund" seiner Existenz entdeckt hat, oder im Grunde seiner Persönlichkeit die unbedingte Persönlichkeit Gottes, der sich „unbedingt gebunden" und „absolut befreit" weiß, oder der gar, das gegenständliche Bewußtsein seiner selbst abstreifend wie ein altes Kleid, teil hat an Gottes Selbstbewußtsein? So etwas sagt man doch nicht!! Wie komme ich dazu, auch nur die Möglichkeit jenes Schlusses auf das göttliche Objekt einzusehen, wenn die Anforderung, die dazu an das Subjekt gestellt, die Voraussetzung, die dabei bei mir gemacht wird, diese ist, wenn ich dabei Dinge von mir aussagen muß, die, nüchtern geredet, einfach nicht wahr sind? Sind alle diese Füllungen des Begriffs „Erleben" (auch wenn es als Glaubenserleben beschrieben wird), falls sie ernst gemeint sind, nicht lauter Aufhebungen dieses Begriffs? Und was würde aus der Möglichkeit jenes Schlusses auf das Objekt, wenn die Voraussetzung beim Subjekt (z. B. die,

daß ich mich unbedingt gebunden und absolut frei wisse) gar nicht so gefährlich ernst gemeint wäre, wie sie doch in allen diesen Formeln klingt und sicher gemeint ist? Bedrängnis zur Linken und Bedrängnis zur Rechten! Habe ich wirklich auf Gott geschlossen als Objekt, wenn mein Erleben (mein Erleben, wie ich es existentiell denkend beurteilen muß!) dieses Schlusses zureichender Grund gewesen ist, oder ist der so erschlossene Gott nicht als solcher etwas Anderes, Kleineres als Gott selbst, ein Objekt neben anderen, ein Stück Welt, und wäre es noch so unermeßlich und erhaben? Und umgekehrt: habe ich wirklich von meinem Erleben aus geschlossen (von meinem Erleben, wie ich es existentiell denkend beurteilen muß), wenn ich die Prädikate, mit denen ich es ausstatte, ernst nehme, so daß es als zureichender Grund des Schlusses auf Gott allenfalls in Betracht kommen könnte, oder bedeutet diese Ausstattung meines Erlebens nicht — bei Heims und Schäders Rekurs auf den Geist Gottes wird das besonders deutlich — die Sprengung und Aufhebung jedes möglichen menschlichen Subjektes? Es ist wirklich ein Wagnis (auch Scholz braucht diesen Ausdruck), von Gott zu reden, wenn es mit der von der ganzen neueren Religionswissenschaft uns an die Hand gegebenen Möglichkeit, von Gott zu wissen, so steht, daß wir dabei entweder nicht von Gott wissen oder aber daß nicht wir es sind, die da von Gott wissen. Ganz abgesehen davon, daß das predigende Wissen von Gott offenbar etwas sehr anderes sein müßte als ein mögliches, ein bedingtes Wissen. Sollte das Wagnis, nun trotzdem zu predigen, nicht unmöglich sein?

2. Aber die Schwierigkeit des Wissens um Gott ist doch nur eine Seite des Wagnisses der christlichen Predigt. Darf man ihre Bedeutung nicht unterschätzen, so ist es doch vielleicht zu viel gesagt, wenn Heim sie im Untertitel seines Buches „Die Lebensfrage der Religion" nennt. Nehmen wir an, jenes Wissen sei uns in der beschriebenen Weise gegeben, so wäre weiter zu fragen, woher wir etwa den Mut nehmen, diesem Wissen nun auch Ausdruck zu geben. Jener Weg zur Wißbarkeit oder doch Denkbarkeit Gottes ist auf alle Fälle so dunkel, so Wenigen be-

kannt, daß, wer von Gott redet, damit einen Tatbestand behauptet, der, von der Welt aus gesehen, nur wie eine vielleicht schöne, aber sicher sehr unpraktische Träumerei sich ausnehmen muß. Wer es wagt, von Gott zu reden, muß es letztlich mit Gott ganz allein wagen, denn es gibt eine letzte, aber sehr aktuelle Fremdlingschaft Gottes gegenüber allem, was in der Welt groß, bewegend und interessant ist, und womit man es ohne allzu großen Mut allenfalls wagen könnte. Ja, wenn man an Stelle Gottes einen von den Göttern stellen dürfte, wenn es sich darum handelte, den Allherrscher Eros zu verkündigen oder das Wunder des hintersinnlichen Lebens, oder den deutschen Gott, oder den Geist des Fortschritts! Wer aber wirklich von Gott wüßte, von dem der Gott ist über allen Göttern, mit keinem zu vergleichen und zu verwechseln, konkurrenzunfähig und bündnisunfähig gegenüber dem Größten wie dem Kleinsten, das sich in Natur, Geschichte, Kultur und Ziwilisation als göttlich geben mag — wie gründlich müßte dessen Mund sich schließen! In welch unmögliche Einsamkeit, abgelegen von der Heerstraße der Vielen und abgelegen auch von den stillen Wegen der Feinsten und Edelsten, begäbe sich der, der wirklich von Gott wüßte und zu reden wagte! Ferner: Wer von Gott redet zu den anderen, der tritt ihnen damit fordernd entgegen. Er kann sich nicht damit zufrieden geben, daß man ihn reden läßt und ihn mit Interesse anhört. Er fordert die spezifische, die einzigartige Aufmerksamkeit, Dankbarkeit und Willigkeit des Glaubensgehorsams. Er will die Menschen vor Gott stellen, für Gottes Dienst in Anspruch nehmen, ihre Seelen gewinnen und retten, ihre Existenz mit Beschlag belegen für Gottes Reich. Es gibt wohl eine theologische Naivität, die ganz ehrlich meint, das alles könne man, die sich auf allerlei offensichtliche Erfolge in dieser Richtung berufen zu können meint, die über den Zweifel des Evangeliums, ob des Menschen Sohn, wenn er kommen wird, Glauben finden werde auf Erden (Luc. 18, 8), fröhlich hinwegliest, um bei eintretendem Mißerfolg die Miene des verfolgten Propheten anzunehmen. Ist man diese Naivität einmal los, dann steht man vor dem Unglauben (der

in seiner kräftigsten und giftigsten Form frommer Unglaube ist!), vor dem obstinaten Widerstand der Welt, bzw. des Ich, das nicht von neuem geboren sein will, vor der allgemeinen Flucht vor dem Reiche Gottes, vor dem Judas Ischarioth im Menschen (den man in sich selber erkannt hat) wie vor einer Mauer — und soll nun mit dieser Einsicht illusionslos doch von Gott reden! Es braucht einen Mut dazu, den man wohl als unmöglich bezeichnen darf. Ferner: wer von Gott redet und vom Menschen in seiner Beziehung zu Gott, der muß (wir werden im nächsten Paragraphen darauf zurückkommen) auf eine prinzipielle Not des Menschen hinweisen, die dieser neben allen seinen einzelnen Nöten wohl lieber gar nicht kennen würde. Er verkündigt einen Frieden, den die Einwohner keiner Stadt und keines Dorfes so nennen, sondern vor dem sie sich entsetzen werden, wenn sie von weitem gewahr werden, um was es geht, und eine Freude, die den Angehörigen jeder Klasse und jeder Bildungsschicht und jedes psychologischen Typus Schrecken einflößen muß. Wirkliche Rede von Gott, das bedeutet innerhalb jeder menschlichen Gemeinschaft, Ordnung und Gewohnheit das, was das unsymmetrisch eingebaute Fenster in der Giebelfront mancher alter Franziskanerkirchen bedeutete: den Stachel, das Korrektiv, die Erinnerung an die Ewigkeit, die große göttliche Störung und Frage, an die allein sich die Hoffnung anknüpfen kann. Und nun soll er doch und gerade so die Liebe Gottes verkündigen, die Liebe des Schöpfers, Versöhners und Erlösers, der will, daß allen Menschen geholfen werde, die göttliche „Kondeszendenz" (H. Bezzel), die den Menschen keine Last auflegt, ohne ihnen auch zu helfen, die erniedrigt, weil sie selbst in die Tiefe steigt, um in die Höhe zu führen. Wer von Gott redet, der muß um derselben einen Wahrheit willen viel Odium auf sich nehmen, auch viel Verantwortung, auch viel Gewissenskonflikte, auch die Versuchung, seine menschliche Traurigkeit mit der göttlichen und Gottes Zorn über die Sünde mit seinem eigenen Ärger über die Menschen und über sich selbst zu verwechseln — viel zu viel von dem allen, als daß man nicht auch in dieser Hinsicht von einem

unmöglichen Wagnis reden möchte. So dürfte die Weltanschauungsnot, von der zuerst die Rede war, vielleicht doch im Grunde eine kleine sein neben der Frage, woher man, auch wenn man von Gott weiß, den Mut nehmen soll, von ihm zu reden.

3. Aber nehmen wir nun an, neben dem Wissen um Gott sei auch der Mut, von ihm zu reden, irgendwoher vorhanden, so bleibt als dritte und schwerste Frage die, woher ich das Recht nehme, dies nun wirklich zu tun. Das stille Urteil der Welt über die Theologen — und über die Wissendsten und Mutigsten unter ihnen am meisten — lautet einmütig dahin: ihr Tun sei eine taktlose Vordringlichkeit und Anmaßung. Wer denn eigentlich gerade uns zu Hütern und Verwaltern des Heiligtums eingesetzt habe? Ob wir eigentlich schwerwiegende Gründe hätten, das respektvolle Schweigen vom Letzten und Intimsten, das die allermeisten Menschen vielleicht doch nicht nur aus Gottlosigkeit zu halten pflegen, beständig mit massiven Worten zu unterbrechen, unser Innerstes unaufgefordert zu äußerst zu kehren und den Anderen ebenso unaufgefordert in ihr Innerstes hineinzureden? Ob wir eigentlich im Ernst an unsere Ermächtigung glaubten, ihnen den Glauben und die Buße zu predigen und zu gebieten? Ob wir nicht gänzlich unberufene Beteuerer und Abenteurer seien, die man sich mit Fug vom Leibe halten dürfe? Man wird sich nicht gründlich genug selbst unter das Damoklesschwert dieser Fragen stellen können, bevor und während es die Anderen tun. Ob wir uns ihnen gegenüber auf die durch die theologische Wissenschaft erworbene religiöse Sachkenntnis werden berufen wollen? Oder wohl gar auf Erfahrungen, Erleuchtungen und Erlebnisse, die wir angeblich hinter uns haben? Die Einsicht in die gänzliche Inkongruenz zwischen dem, was wir sagen, und dem, was wir sind und tun, in das Gericht, unter das wir uns stellen, indem wir fortwährend sagen, was uns zu hoch ist, wird uns hoffentlich solche Berufungen abschneiden, noch bevor sie über unsere Lippen gekommen sind. Die Berufung auf die kirchliche Ordination aber beruht auf alle Fälle auf Voraussetzungen, zu deren Erkenntnis die Einsicht, daß wir tatsäch-

lich Unberufene sind, nicht nur einmal, sondern immer wieder den Anfang bilden dürfte. Wie wir tatsächlich (existentiell denkend) uns das Wissen und den Mut zum Reden von Gott absprechen müssen, so auch das Recht dazu.

3. Unsere Charakterisierung des Wagnisses der Predigt muß schließen mit einem Unmöglich! Wenn die Theologen es nun dieser ihnen wohl bekannten Unmöglichkeit zum Trotz von jeher gewagt haben und wagen werden, von Gott zu reden, als ob sie das Wissen, den Mut und das Recht dazu hätten, so können sie dafür zwei Gründe haben: Sie können nämlich erstens auf irgendeiner Stufe ihres inneren Weges plötzlich oder allmählich den Entschluß fassen, jene bekannte Unmöglichkeit als eine bloß relative, bedingte aufzufassen, den Fragen nach Wissenschaft, Mut und Recht zu ihrem Tun überall die Spitze so weit abzubrechen, daß aus den unüberwindlichen Gegensätzen, auf die diese Fragen gebieterisch hinweisen, harmlos sogenannte „Spannungen", oder anders gesagt: aus den qualitativen Gegensätzen quantitative werden. Sie werden dann nach einer Periode des Zweifels doch wieder zu jenen Gewißheitsbegründungen, wie sie uns von scharfsinnigen Theologen und Religionsphilosophen von allen Seiten angeboten werden, zurückkehren, sich einredend, daß sie das bei jenen Begründungen vorausgesetzte Subjekt zu sein — worauf ja dort allerdings alles ankommt — wohl vermöchten. Sie werden, Gebrauch machend von dem bescheidenen oder unbescheidenen Maß von Vitalität, das ihnen wie aller belebten Kreatur eigen ist, trotz aller Bedenken den Mut „irgendwie" finden, ihrem vermeintlichen Wissen Ausdruck zu geben, und sie werden sich das Recht, das sie eigentlich nicht haben, in aller Stille irgendwo hernehmen, beruhigt durch die Tatsache, daß die Welt, die ihnen dieses Recht zu bestreiten scheint, auf allen Gebieten beständig dasselbe tut. Lassen wir diese Möglichkeit dem Unmöglichen gegenüber, wie sie es verdient, auf sich beruhen, so bleibt — tertium non datur — nur noch eine zweite übrig: es könnte sein, daß die Theologen der bekannten Unmöglichkeit zum

Trotz predigen, weil sie es müssen, und müssen, weil sie einen Auftrag haben. Gibt es ein Wort Gottes, und sollte sich das Tun des Predigers etwa darauf beziehen, darin seinen Ursprung und sein Ziel haben, daß es ein Wort Gottes gibt, das ihm aufgetragen ist, dann würde wohl die ihm damit gegebene Möglichkeit, von Gott zu reden, eine solche sein, die in keiner Weise eine Abschwächung der vorhin charakterisierten Unmöglichkeit bedeuten, sondern diese vielmehr unterstreichen und bestätigen, ja noch mehr: erklären, ja begründen würde. Es würde dann gerade aus dem Gegebensein dieser Möglichkeit erhellen, daß und warum die Bedrängnis, in der der Mensch als Prediger sich befindet, so unvermeidlich und unüberwindlich ist. Es würde die Einzigartigkeit und Ausschließlichkeit dieser Erlaubnis und Aufforderung, von Gott zu reden, des Wissens, des Mutes und des Rechtes dazu, die darin begründet wären, alle Beschwichtigungen und Vertröstungen darüber, daß der Mensch das alles nicht hat, auflösen, zerstören und vernichten. Es würde sich vielleicht ergeben, daß überhaupt nur von dieser Möglichkeit aus jenes Unmöglich! ganz schroff und streng erkannt und ausgesprochen werden kann, von hier aus aber erkannt und ausgesprochen werden muß. Gibt es ein Wort Gottes und tritt es in den Bereich des Menschen, dann kann es nämlich für den Menschen, der unter dieser Voraussetzung von Gott reden soll und will, nur einen Auftrag, aber einen Auftrag im strengsten Sinn dieses Begriffs bedeuten. Ihm könnte die so begründete Möglichkeit, von Gott zu reden, in keiner Weise etwa eingepflanzt oder eingegossen oder als Besitz, über den er irgendwie verfügte, in die Hände gespielt, ihm könnte sie nur von dem, dem sie allein und gänzlich eigen ist und bleibt, übertragen, zum Tragen aufgelegt sein. Und wenn diese Auflage in der Tat auch eine Ausrüstung zum Tragen in sich schließen würde, eine Mitteilung von Wissen, Mut und Recht zu seinem Tun, so würde diese Ausrüstung doch stehen und fallen mit jener Auflage, auch sie wäre ihm aufgetragen und nur aufgetragen, es würde also die ihm gegebene Möglichkeit, von Gott zu reden, an der ihm eige-

nen Unmöglichkeit dazu in keinem Augenblick auch nur ein Jota ändern. Das Wagnis der Predigt würde dann qualifiziert als Gehorsam, es träte unter das Zeichen der höchsten Verantwortung und Verheißung, aber es hörte damit nicht auf, Wagnis, und zwar Wagnis des Unmöglichen zu sein. Und was es mehr als das wäre, das wäre und bliebe begründet in jener einzigartigen und ausschließlichen Möglichkeit, die nicht die des predigenden Menschen, sondern die seines Auftrags ist. Das Tun des Predigers kann also begründet sein in diesem Auftrag. Man wird dann sein Wissen um Gott, auf das er — und unter jener Voraussetzung nun also nicht unbegründet — Anspruch erhebt, nicht zurückführen auf eine ursprüngliche oder erworbene Eignung des menschlichen Subjektes zu solchem Wissen (weder auf ein religiöses Organ oder Apriori noch auf ein religiöses Erlebnis!), sondern verstehen als eine Qualifizierung seiner Ungeeignetheit, als docta ignorantia, als gehorsames und verheißungsvolles (und insofern sein Objekt erfassendes, weil von ihm erfaßtes) Nicht-Wissen. Man wird den Mut, den er unter jener Voraussetzung in der Tat aufbringt, nicht anderswo suchen als in der Mutlosigkeit, in der er wagt, was gewagt werden muß, nicht weil er es sich zutraut, es zu wagen, sondern weil er es sich nicht zutraut, es nicht zu wagen, auf den Befehl hin, dem er, obwohl und indem er nur weichen kann in allen Punkten, nicht auszuweichen vermag. Wieder wird sein Tun, ohne seinen Charakter und seine Art zu verlieren, qualifiziert sein von seinem Auftrag her: von desperatio fiducialis, von „getroster Verzweiflung" könnte man dann hier schon reden. Und man wird das Recht, mit dem der Prediger unter jener Voraussetzung in der Tat von Gott redet, nicht als eine Einschränkung der Unrechtmäßigkeit, in der er als solcher den Menschen gegenübersteht, auffassen, sondern als eine Überkleidung des in diesem Fall wie sonst letztlich ungenügenden, im tiefsten Grund unrechtmäßigen jus humanum mit dem jus divinum, das darum doch Gottes Recht, nämlich Gottes Anrecht an ihn ist und bleibt, auf das er also nicht pochen kann, durch das er nicht gesichert ist, sondern dem er sich nur

unterziehen kann. Von einer Anthropologisierung dieser seiner Ausrüstung kann also nicht die Rede sein, weder im Sinn der üblichen Lehre, die die Wahrheit der sogenannten Religion damit beweist, daß sie dem Menschen Dinge angeboren oder durch Aneignung zugänglich sein läßt, die den Begriff des Menschen aufheben, noch im Sinne Feuerbachs, der eben an Hand dieser Lehre und ihres offensichtlichen Irrtums die Illusion der Religion über ihren transsubjektiven Charakter nachweisen zu können meinte. Die Wahrheit, die Kraft und die Ehre des Auftrags, der das Reden von Gott möglich macht, bleiben die des Auftrags. So und nur so ist er die Voraussetzung, unter der von Gott geredet werden kann.

4. Gibt es einen solchen im strengen Sinn des Begriffs verstandenen Auftrag, der der menschlichen Unmöglichkeit des Redens von Gott gegenüber seine göttliche Möglichkeit bedeutet, dann muß dieser Auftrag identisch sein mit dem Worte Gottes. Und für den Begriff des Wortes Gottes ergeben sich unter diesem Aspekt, seine Wirklichkeit verstanden als Auftrag an den Menschen als Prediger, folgende drei Bestimmungen:

a) Das Wort Gottes, dessen Korrelat und Reflex in der Aktion der Predigt menschliche Worte sind, ist selbst ursprünglich und eigentlich Wort, Sprache von Vernunft zu Vernunft, Logos, der auf Wissen beruht und auf Erkenntnis rechnet; es ist die Beziehung, in der es um die Offenbarung der Wahrheit geht, die Beziehung zwischen Zweien, durch die diese Zwei unzweideutig als Ich und Du, als zwei Personen gekennzeichnet werden. Darum ist dem Prediger nicht aufgetragen, zu lallen, zu mimen, zu musizieren, sondern zu reden, weil das Wort Gottes sein Auftrag, der ihn als Prediger allein möglich macht, selbst Rede ist. Das den Herrn lobende Orchester des 150. Psalms hat am Ende des Psalters seinen guten Sinn. Vor ihm ist z. B. der 119. Psalm zu bedenken mit seiner 176fachen Einschärfung der Gesetze, der Zeugnisse, der Wege, der Rechte, der Gebote, der Befehle, mit einem Wort: des Wortes des Herrn. Gewiß

das Wort Gottes ist das Wort Gottes. Als solches von keinem Menschen auf die Lippen zu nehmen und nachzubuchstabieren, in grundsätzlicher Andersartigkeit allen Worten, die wir sprechen, gegenüberstehend, aber darum nicht weniger das Wort Gottes, nicht Bewegung von Dingen, nicht ein Naturvorgang, sondern Geist, der zum Geiste redet. An die Stelle des Wortes kann und darf weder das „Leben" eingesetzt werden, noch „das Heilige", gerade kein Irrationales, wie erschütternd und überwältigend es immer gedacht sei und dargestellt werde. Wo es nicht um Reden, Hören und Gehorsam geht, um ein Geschehen zwischen Personen als solchen, wo an Stelle dessen, was unter dieser engen Pforte der Sprache geschieht, ein allgemeines Geschehen gedacht ist, das ebensogut wie Logos alles mögliche sonst sein kann, da handelt es sich jedenfalls nicht um den Auftrag, der die Möglichkeit der Predigt bedeutet und insofern jedenfalls nicht um Gottes Wort. Deus dixit.

b) Gott ist in seinem Worte, dessen menschliches Korrelat die Aktion der Predigt ist, selbst handelndes Subjekt. „Gottes Wort", dieser Begriff ist, ob man an die Offenbarung oder an die Schrift oder also an die kirchliche Verkündigung denkt, gleichbedeutend mit dem Satz: „Gott redet." Gottes Wort ist Gottes sprechende Person, Dei loquentis persona. Darum ist der Offenbarer, Jesus Christus, Gottes Person ohne Vorbehalt und Abstrich. Es gibt aber auch in der Bibel kein erstarrtes, konserviertes, von Gottes handelnder Person zu abstrahierendes Wort Gottes. Die Bibel ist nicht Gnadenmittel auch extra usum, wie die alten Lutheraner meinten (H. Schmid, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 4. Aufl. S. 379). Die Bibel redet als Zeugnis von der Offenbarung und als Norm der fortgehenden kirchlichen Verkündigung. Die Kraft ihres Redens ist aber die Kraft der Person Gottes. Das Wort Gottes geschieht also auch heute in der Bibel, und, abgesehen von diesem Geschehen ist sie nicht das Wort Gottes, sondern ein Buch wie andere Bücher. Insofern gibt es durchaus kein „objektives Wort Gottes" oder vielmehr das Objektive ist auch hier das Subjek-

tive, nämlich das Subjektive, die Person Gottes, sofern sie in der Bibel auf den Plan tritt. Und wie Gott selbst handelnd der Offenbarer ist, und die Schrift zur heiligen Schrift macht, so wird wiederum nur durch sein Wollen und Tun die Verkündigung zur kirchlichen Verkündigung im strengen Sinn. Sie ist es nicht als Menschenwort, sie wird es durch Gottes Reden. Er selbst gibt sein Wort als Auftrag, mit der Wahrheit, Kraft und Ehre, die die Predigt möglich machen. Diese Möglichkeit hängt also an Gottes Gegenwart, am actus purus seiner eigenen Person.

c) Das eben Gesagte ergibt in etwas anderer Betonung eine dritte Bestimmung, die hier wichtig ist. Wir sahen: das Wort Gottes als an den Menschen ergehender Auftrag beseitigt den Charakter der Predigt als eines menschlichen Wagnisses und die menschliche Unmöglichkeit dieses Wagnisses nicht. Es überbietet die menschlichen Möglichkeiten prinzipiell. Es stellt die menschliche Unmöglichkeit dieses Wagnisses als solche auf den Boden der göttlichen Möglichkeit. Gott ist und bleibt Subjekt in seinem Wort. Seine Gedanken sind nicht unsere Gedanken und sie werden es auch nicht. Die Worte, die über unsere Lippen gehen, sind Menschenworte. Gott ist nicht und Gott wird nicht anders Objekt als sich selber, auch nicht in seinem Worte. Es ist das Wunder der Offenbarung, der Dreieinigkeit, der Fleischwerdung des Wortes und der Ausgießung des heiligen Geistes, daß er gerade so, als der, der Subjekt ist und bleibt, dem Menschen sich mitteilt. Nie und nimmer aber ist es des Menschen Eigenschaft oder wird es des Menschen Werk, wenn er in seiner Unwissenheit von Gott wissen, in seiner Mutlosigkeit mutig sein, in seiner Rechtlosigkeit das Recht haben darf, von Gott zu reden. Es gibt kein Organ und es gibt kein Tun des Menschen, das nicht in sich selber gänzlich unqualifiziert wäre zu diesem Wissen, Mut und Recht. Immer wird es nur qualifiziert durch die handelnde Person Gottes selbst, der allein dazu qualifiziert ist. Deus dixit — das allein macht das Wort Gottes: auch in Jesus Christus, auch in den Propheten und Aposteln, auch in der Gemeinschaft seiner Kirche. Eben darum bleibt die Wahrheit, die Kraft, die

Ehre des Auftrags, der die Möglichkeit der Predigt ist, ausschließlich Gottes Wahrheit, Kraft und Ehre. Eben dessen tröstet und rühmt sich aber der christliche Prediger. Eben das ist die feste Burg, aus der ihn niemand und nichts vertreiben kann. Er redet daraufhin, daß Gott selber von sich selber redet.

§ 6. Das Wort Gottes und der Mensch als Hörer

1. Die Bedeutung des Hörens — 2. Die Möglichkeit des Hörens
3. Weitere Näherbestimmungen des Wortes Gottes

Wirkliches Hören der christlichen Predigt als Rede von Gott und vom Menschen bedeutet, daß der Mensch sich selber zur Frage wird. Das geschieht, wenn er dadurch Ohren hat zu hören, daß Gott selber ihm zuvor geantwortet hat.

1. Wir wenden uns nun zu der anderen Seite der konkreten Situation der Predigt, zum Menschen als Hörer. Nehmen wir an, es könne wirklich von Gott und wirklich vom Menschen in seiner Beziehung zu Gott geredet werden, und fragen wir nun weiter: wohin geht diese Rede? An wen richtet sie sich? Wo findet sie ihn? Was geschieht ihm mit solcher Rede?

Es ist nicht selbstverständlich und nicht unumstritten, wenn wir sagen, daß die Predigt sich an den Menschen richtet. Man wird uns von mehr als einer Seite entgegenhalten, daß der „Mensch" eine Abstraktion sei, daß die Predigt, wenn wir sie wirklich als konkrete Situation ins Auge faßten, sich vielmehr an die Menschen, an ein Publikum richte, an Deutsche oder Franzosen, an Bürger oder Proletarier, an Gebildete oder Ungebildete, an Interessierte und Uninteressierte, an Fromme und Unfromme, Moralische und Unmoralische, an die sogenannte „Männerwelt" oder an „die Frau" oder an die nicht ernst genug zu nehmende „Jugend". Worauf zu erwidern ist: gewiß, der Mensch in den Menschen, in der Fülle des Dies und Das, So- und Andersseins der Einzelnen steht in Frage — sobald man nämlich psychologisch und praktisch fragt, wo der Mensch aufzusuchen ist. Und insofern

in der Tat das Publikum und wie die Predigt sich an die verschiedenen Arten von Publikum zu richten hat, darüber wird eine besonnene Homiletik — nicht zuviel aber immerhin einiges zu sagen haben. In unserem Zusammenhang aber ist jener Einwurf entschieden abzuweisen. In der Sache, sofern sie wirklich Rede von Gott und vom Menschen in seiner Beziehung zu Gott ist, richtet sich die Predigt nie und nimmer an den Deutschen, den Frommen, den Gebildeten, an die „Frau" oder an den „jungen Menschen" als solchen. Beharren diese an sich gewiß beachtlichen Kategorien, beziehungsweise die unter ihnen begriffenen Menschen, wirklich dabei, nur als solche, nur in ihrer Kategorie angeredet, hören zu können oder zu wollen, dann ist eben damit entschieden, daß sie nicht von Gott und vom Menschen hören können oder wollen. Wer nicht auf eine deutsche Theologie, eine Proletarier-Theologie, eine Jugend-Theologie usw., wer mit einem Wort nicht auf den Polytheismus hinauswill, der wird an dieser Stelle ganz hartherzig sein müssen: Nicht der Mensch als Publikum hört von Gott, sondern das von Volkstum, Geschlecht, Alter, Klasse, Kultur usf. schlechterdings unabhängige Arkanum in den Menschen, der Mensch in den Menschen, der Mensch als Einzelner, nicht als Glied einer der Vielheiten, nicht als Fall, der unter eine Kategorie fällt, sondern potentiell und aktuell als Glied der Kirche und „hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib" (Gal. 3, 28). „Der Mensch" ist im Verhältnis zu Gott gerade keine Abstraktion (Abstraktionen sind im Verhältnis zu Gott „der Deutsche", „die Frau", „der junge Mensch" und wie das alles heißt), sondern die eine konkrete Wirklichkeit, die hier in Betracht kommen kann und die sich zu den Menschen-Kategorien ebenso verhält wie Gott zu den Göttern, wobei übrigens zwischen diesen beiden Unterscheidungen, wie eben angedeutet, auch sachlich eine sehr nahe Beziehung besteht. Die Predigt wendet sich an den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott, sie trifft ihn (die ganze singuläre Aufmachung, in der sie sich in der Kirche abspielt und von der sie da umgeben ist: Gebet, Kanzel, offene Bibel, Predigertalar, Or-

gel, Glocken usf. — das alles weist darauf hin!) an den Grenzen oder wenn man will: im Zentrum seiner Humanität, in seiner nackten Menschlichkeit, in jener völligen Einsamkeit vor Gott, deren notwendiges Korrelat eben nur die Gemeinschaft der Kirche sein kann. Trifft sie ihn hier nicht, im Inneren der Verschanzungen, hinter denen er sich als einer von vielen, als Fall, (der unter eine Kategorie fällt) vor Gott zu bergen liebt, so trifft sie ihn gar nicht.

Aber wer und was ist nun der Mensch, der hier getroffen oder jedenfalls angeredet wird, der Mensch, der von Gott und seiner Beziehung zu ihm reden hört? Daß er von Gott und von sich selbst reden hört, vielleicht reden hören muß, das setzt jedenfalls irgendeine Distanz zwischen Gott und ihm voraus. Wäre er etwa, indem er bei sich selbst ist, auch bei Gott, wäre z. B. seine Zugehörigkeit zu irgendeiner jener Kategorien gleichbedeutend mit der Gegenwart Gottes in ihm, oder fände er diese Gottesgegenwart möglicherweise auf dem Gipfel einer denkbar reinsten und vollkommensten Gemeinschaft mit einem sein Ich erfüllenden menschlichen Du oder hätte er Gott einsam gegenwärtig in seinem Herzen oder Gewissen oder aber in seiner Einheit mit dem Ganzen der Natur oder Geschichte, so brauchte er wohl von Gott nicht reden zu hören und könnte es auch nicht. Wer ihm von Gott redete, würde ihm eben faktisch nur von ihm selbst reden. Der Mensch, der wirklich von Gott und nicht von sich selbst (wohl von sich selbst aber von sich selbst nur in seiner Beziehung zu Gott!) reden hört, ist offenbar, indem er bei sich selbst ist, nicht bei Gott, sondern (in Beziehung auf Gott jedenfalls) in der Fremde. Die „daheim sind beim Herrn" hören nicht von Gott, sondern sie sehen ihn, und das ist zweierlei. Die Alten sagten deshalb (ich finde den Ausdruck zuerst bei Bonaventura Breviloq. S. 3) die scriptura sacra — gemeint ist die theologia überhaupt — wende sich an den homo viator, an den Menschen, der unterwegs ist. „Unser Leben gleicht der Reise eines Wanderers in der Nacht." Wir finden uns, indem uns von Gott und unserer Beziehung zu ihm geredet wird, nicht zu Hause in den

Häusern, in denen wir aus- und ein-, zwischen denen wir hin- und hergehen. Sind wir bei Gott zu Hause, so sind wir doch, indem wir bei uns selbst sind, nicht bei Gott. ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου (2. Kor. 5, 6). — Daß der Mensch von Gott reden hört, von dem Gott, bei dem er zu Hause und nun doch bei sich selbst seiend, nicht zu Hause ist, das bedeutet nun aber weiter einen Vorbehalt auch in bezug auf sein Beisichselbstsein. Ist er nicht daheim bei Gott, so ist er überhaupt nicht daheim. Er ist dann, was er ist, indem er in allem auch nicht ist, was er ist, er bleibt nicht, was er ist und ihm bleibt nicht, was er hat, sondern was er ist und hat, das ist der Veränderung unterworfen. Wie eben ein Wanderer nur rastet um doch wieder weiterzugehen, einkehrt, wo er doch alsbald wieder ausgehen muß, am Morgen begrüßt um des Abends wieder Abschied zu nehmen und allein zu sein. Wäre sein Menschsein auch nur in einem kleinsten Stück, auch nur in einem einzigen Moment Sein ohne Nicht-Sein, so wäre er daheim bei Gott. Aber es gibt keine solchen Stücke und keine solchen Momente. Das ist der Widerspruch auch in seinem Beisichselbstsein, aufgedeckt dadurch, daß er wirklich von Gott reden hört und von seiner Beziehung zu ihm. Das macht sein Beisichselbstsein zur Fremde, zur via, ihn selbst zum viator. Er lebt und muß doch sterben. Er erkennt Wahrheiten, Zwecke, Sinn hier und Sinn dort, aber je tiefer und weiter sein Erkennen wird, desto mehr zieht sich vor ihm zurück die Erkenntnis der Wahrheit, des Zwecks, des Sinnes im Ganzen; er sammelt und zerstreut, indem er sammelt. Er weiß das Gute, das geschehen, nein, das er tun sollte, und je besser er es weiß, um so besser auch das, daß er es nicht tut noch tun wird. Er träumt den Traum seiner eigenen Gottebenbildlichkeit und weiß, daß der Traum kein Traum, sondern erste und letzte, wenn auch verborgene und verlorene Wahrheit ist, schlägt die Augen auf und findet sich vor gefesselt in der rätselhaften Mitte zwischen Engel und Tier, die man Humanität nennt. Er denkt den abschließenden Gedanken Gottes, der Ewigkeit, des Absoluten, und indem er ihn denkt, muß er bemerken, daß er doch nur ein Ding,

eine Zeit, ein ungeheures Relatives gedacht hat. Er will sich niederlassen und muß weiterwandern. Oder dasselbe von der anderen Seite gesehen: er rafft sich zusammen zu der Genügsamkeit, die sich zufrieden gibt mit der Erkenntnis, der Bewunderung, dem Genuß des Endlichen. Aber wie will er sich dagegen wehren, daß alles Endliche als solches auch die Grenze des Unendlichen ist, daß alle Lust Ewigkeit will? Der Feind steht hinter der Türe und tritt schon ein, der das Genügen in Ungenügen verwandelt. Er will sich abfinden mit dem tiefsinnigen Syllogismus, daß alle Menschen sterben müssen, daß Cajus ein Mensch ist, daß also auch Cajus sterben muß. Aber was ist das Leben, mit dem er sich mit diesem Syllogismus abgefunden hat? Er entschließt sich, statt des Reflektierens das Handeln zu wählen — wer müßte und täte das nicht? Wir handeln ja auch, wenn wir über die Fragwürdigkeit alles Handelns reflektieren, aber was ändert die Tatsache, daß wir handeln und die Entschlossenheit, mit der wir es tun, an der Unerbittlichkeit der Krisis, die als Frage nach dem Guten und als Forderung eines guten Willens, aus einem Jenseits alles Tatsächlichen kommend, über unserem Handeln ist? Ich will Ja sagen zu mir selber, zu meinem Ich. Warum sollten wir sie nicht die Höhepunkte unseres Lebens nennen, die Stunden, in denen wir meinen, uns das leisten zu dürfen: die Rauschstunden der Leidenschaft, aber auch der Erkenntnis und des Wirkens, vielleicht auch der Frömmigkeit? Wenn nur der steinerne Gast nicht gerade dann über die Schwelle träte, wenn Don Juan es am tollsten treibt, seines Ichs am sichersten ist, um ihm gerade dann zu eröffnen, daß dieses Ich erledigt ist! Immer möchte der Mensch sich niederlassen, immer muß er wandern: ohne bleibende Stätte, weder unter den Engeln noch unter den Tieren, weder in der Seele noch im Leib, weder im Geist noch in der Natur, weder im Unendlichen noch im Endlichen, weder im Denken noch in der Ausdehnung, weder im transzendentalen noch im empirischen Bewußtsein, weder im Ich noch im Nicht-Ich, weder im Fürsich noch im Ansich. Warum nicht? Gerade weil er bei sich selbst ist. Er selbst aber ist immer beides, aber ferne von Gott,

nicht im Frieden, in der Syntheſe, ſondern immer Eines unter dem zermalmenden Widerſpruch des Andern, immer ſo, daß er des Einen um des Anderen willen nicht froh ſein, ſondern nur leid werden kann. „Das Fleiſch iſt begehrlich (ἐπιθυμεῖ) wider den Geiſt, und der Geiſt wider das Fleiſch, dieſe beiden ſind widereinander“ (Gal. 5, 17). Dieſes Widereinander iſt die Fremde, iſt das Menſchſein, in dem ſich der, der wirklich von Gott und von ſeiner Beziehung zu ihm reden hört, vorfindet. Vielleicht, daß er alles oder doch das meiſte verſucht hat, was mit dem Leib gegen die Seele, mit dem Geiſt gegen die Natur, im Endlichen abſeits vom Unendlichen, im Leben als ob kein Tod wäre, mit frommer Weltverachtung oder mit weltlicher Frömmigkeitsverachtung allenfalls zu verſuchen iſt. Vielleicht, daß er die Vergeblichkeit aller dieſer Verſuche noch nicht ſelber ausprobiert hat. So oder ſo: er iſt zerriſſen in ſich ſelbſt, er bewegt ſich, links oder rechts, oben oder unten anfangend, im Kreis herum. Er, ſeine Exiſtenz, iſt ihm zur Frage geworden, indem er von Gott, wirklich von Gott, reden hörte: Von Gott, d. h. von dem Herrn über den Gegenſätzen ſeiner eigenen Exiſtenz, von dem wirklich, d. h. in der Syntheſe Exiſtierenden — von Gott reden hörte, d. h. aber von dem Gott, bei dem er daheim ſein ſollte, um ſelbſt zu exiſtieren, und nicht daheim iſt, ſo daß ſeine Exiſtenz, der Syntheſe entbehrend, zu einer einzigen Frage wird. — Wir müſſen zur Charakteriſierung dieſes Geſchehens etwas ins einzelne gehen.

a) Die menſchliche Exiſtenz wird zu einer Frage, ſagten wir eben, nämlich zu der Frage nach der Überwindung des ſie auflöſenden und atomiſierenden Widerſpruchs, alſo zur Frage nach ihrer eigenen Verwirklichung. Iſt ſie dadurch, daß der Menſch von Gott hört und von ſeiner Beziehung zu ihm, wirklich zu einer Frage geworden, dann kann der Widerſpruch, in dem er ſich befindet, auf keinen Fall als Ordnung, wohl gar als gottgewollte Ordnung aufgefaßt werden. Er iſt Unordnung, er iſt Störung. Er entſteht aus der Gottesfremde des Menſchen. Der Häretiker Marcion hat hier mit ſeinen Antitheſen gegenüber dem von je-

her allzu leicht und rasch nach der Synthese greifenden Denken der Großkirche bei aller Häresie in der Ausführung seiner Einsicht das Richtigere gesehen. Die Gottesfremde, und darum auch der Selbstwiderspruch des Menschen, darf nicht (mit den Spekulativen aller Zeiten von Origenes über Johannes Scotus Erigena und Zwingli zu Schleiermacher und Hegel) zu einer notwendig zu durchlaufenden Stufe eines nach Gottes Plan so und nicht anders sich abwickelnden Prozesses umgedeutet werden. Dieser Selbstwiderspruch ist vielmehr der Inbegriff des nicht Planmäßigen, des Zwischenhineinkommenden, des nicht zu Systematisierenden, des rein ungut Faktischen. Sonst ist ja die Frage nach der Überwindung dieses Widerspruchs nicht wirkliche, ehrliche, offene Frage, nicht als solche gesehen und gemeint, sondern, wie es bei den Spekulativen zweifellos der Fall ist: als Frage, deren Antwort man schon weiß, als dialektische Scheinfrage. Der Mensch hat dann sicher nicht von Gott gehört, auch nicht etwa von Gott dem Schöpfer und Regierer aller Dinge, der wahrlich nur aus und in der Anrufung aus der Not erkannt und gepriesen werden kann. Und Not bedeutet, daß Thesis und Antithesis in jenem Widerspruch durchaus nicht wie die Balken einer Wage im Gleichgewicht liegen. Not bedeutet, daß man zu keiner Synthese zu greifen vermag, auch nicht wie etwa Zwingli unter dem Vorwand der Ehre Gottes. Sonst wäre sie eben nicht Not und brauchte Gott nicht angerufen zu werden, sondern wir könnten ihrer durch den bewußten Griff nach der Synthese selber mächtig werden.

b) Die menschliche Existenz wird zur Frage, wenn der Mensch wirklich von Gott und von seiner Beziehung zu ihm reden hört. Er hat nicht bloß die Frage seines Selbstwiderspruchs, er denkt sie nicht bloß, er ist sie. Gewiß hat die durch den Begriff homo viator bezeichnete Dialektik auch ihre logisch-erkenntnistheoretische Bedeutung — die ganze Geschichte der Philosophie redet davon —, sie ist aber von Hause aus die reale Dialektik des Lebens, das der Mensch nicht in erster Linie zu bedenken und zu besprechen, sondern eben zu leben hat. Der Mensch, der von Gott

reden hört, ist viator, ist zwischen Skylla und Charybdis, zwischen den beiden Wahrheiten, die sich gegenseitig und den Menschen als den nur zu beteiligten Dritten unmöglich machen. Wir stehen hier vor dem Punkt, wo einst Kierkegaard gegen Hegel die Interessen des Christentums und der Philosophie meinte wahrnehmen zu müssen. Ihm kam das Verhältnis der Hegelschen Dialektik zu der wirklichen vor wie das des Leporello mit seinem Register zu seinem Herrn Don Juan, der im Unterschied zu jenem selber trinkt, verführt, genießt und dementsprechend dann selber zur Hölle fährt. Dieses Selber ist hier geltend zu machen. Wir können die Not, die jene Frage bedeutet, nicht etwa als Schicksal verstehen, denn damit gebärdeten wir uns doch wieder als unsere eigenen Zuschauer, sondern nur als unsere Tat. Wir können nicht erhobenen Hauptes (wie man einem Unvermeidlichen weicht, ohne sich zu beugen) existieren. Wir müssen uns schämen. Darum ist unsere Existenz zerrissen, weil wir selbst sie zerreißen, weil und indem unser Fernsein von Gott, so gewiß es durch unsre Geschöpflichkeit ermöglicht ist, so gewiß es in seiner Verwirklichung zugleich den Charakter einer über uns verhängten Strafe hat, doch ein Schritt ist, den wir handelnd und also wollend vollziehen, eine Schuld, die wir eingehen, so daß wir uns über das Leid, das ihr folgt, nicht beklagen können, ohne uns zugleich anzuklagen. Nicht irgend etwas, sondern wir selbst sind uns zur Frage geworden. Wir selbst sind aber die Täter unsres Lebens.

c) Hört der Mensch wirklich von Gott und von seiner Beziehung zu ihm reden, so wird ihm seine Existenz prinzipiell, d. h. notwendig, unentrinnbar, unaufhebbar zur Frage. Gewiß, seine Existenz als Handelnder, sein verantwortliches Tun, aber — wie wir erst an viel späterer Stelle der Dogmatik werden erläutern können — seine Existenz als Kind Adams, als auf alle Fälle und unter allen Umständen so wie Adam Handelnder, sein Tun, das wie verantwortlich immer, immer in der Linie Adams verlaufen wird. Eben der einzelne, der von Gott hört, ist ja der Mensch, der in nicht nur scheinbarer, nicht nur übernommener,

sondern wirklicher Solidarität mit allen Menschen selber vor Gott steht. Überwindung des Widerspruchs — und danach fragt ja die Frage — würde bedeuten: Überwindung, Aufhebung des Subjekts, das den Widerspruch erzeugt. Dieses Subjekt aber sind wir selbst in unsrer Solidarität mit allen. Werden wir uns selbst überwinden und aufheben? Werden wir je nicht damit geschlagen sein, nein, uns selber schlagen, daß wir uns selbst sein müssen? Sollte dies zu verneinen sein, so wird auch hier, in Beziehung auf die menschliche Existenzfrage, ein Unmöglich! das letzte Wort sein müssen. Kein Wort, das das Subjekt Mensch spricht, kann hier ein wirkliches Möglich! bedeuten. Es bleibt kein Raum für diese Möglichkeit; es wäre denn der Raum, den und in dem das Subjekt Gott schafft, ein Schaffen, das dann in der Tat die Aufhebung des Subjektes Mensch und damit die uns unmögliche Antwort auf die Frage unsrer Existenz bedeuten würde.

2. Wiederum (wie § 5, 3) haben wir uns der Versuchung zu erwehren, den Ernst, den die Situation der Predigt offenbar auch nach dieser Seite in sich schließt, abzuschwächen dadurch, daß wir die absolute Unmöglichkeit, von der die Rede war, umdeuten in eine relative, bedingte. Etwa, indem wir darauf hinweisen, daß wirkliches Hören von Gott und von des Menschen Beziehung zu ihm doch nicht nur die beschriebene Infragestellung des Hörers, nicht nur die Aufdeckung des unheilbaren Widerspruchs in der Existenz des Menschen bedeute, sondern zugleich — vielleicht wäre wiederum der so glückliche Begriff der „Spannung" hier am Platze — die Aufdeckung der göttlichen Auflösung des Widerspruchs, die Bejahung des Hörers also durch seine Vergewisserung von der seine Ferne und Fremde aufhebenden und gutmachenden Nähe Gottes. In der Tat! Warum haben wir von dem Allem, von der Positivität der Beziehung des Menschen zu Gott, von der Liebe Gottes zum Menschen, von der göttlichen Möglichkeit, die der menschlichen Unmöglichkeit auch hier entgegentritt, bis jetzt geschwiegen? Antwort: darum, weil die göttliche Möglichkeit, die dem, der wirklich von Gott hört, in

der Tat sich eröffnet, der menschlichen Unmöglichkeit, in der er selbst sich befindet, nicht so gegenübersteht, wie eine relative Möglichkeit einer andern, gerade nicht in einem „Spannungs"verhältnis, sondern so wie Sündenvergebung und Sünde, so wie Leben und Tod, so wie Christus und die andern Menschen sich gegenüberstehen, also in einem Verhältnis, das nicht als ein noch so bewegtes Nebeneinander, sondern nur als ein Entweder-Oder, als fallende Entscheidung zwischen den beiden beteiligten Seiten verstanden werden kann. So prinzipiell ist die Überlegenheit, die Positivität der göttlichen Möglichkeit gegenüber der menschlichen Unmöglichkeit, daß von einer gegenseitigen Begrenzung zwischen beiden nicht die Rede sein kann, also auch nicht von einer Relativierung der zweiten durch die erste, als wäre die zweite darum nicht so streng zu verstehen, weil ihr doch die erste immer zur Seite gehe, wo immer der Mensch wirklich von Gott höre, als werde also das Bild dessen, der wirklich von Gott hört, dadurch ein freundlicheres, daß zu seiner Infragestellung seine Bejahung durch Gott und die aus ihr sich ergebende Lösung seines Existenzwiderspruchs als Kompensation hinzugenommen wird. Nein, sagen wir, eine Abschwächung des Ernstes jenes Bildes, eine Umdeutung seiner Eindeutigkeit in ein freundliches „Sowohl-Als-Auch" kommt nicht in Betracht, wenn wir nun in der Tat auch sagen, daß dem Menschen, der sich selbst, von Gott und seiner Beziehung zu ihm hörend, zur Frage geworden ist, eine Antwort gegenübersteht, ja noch mehr, daß diese Antwort (als das vor der Frage gefallene und ihr prinzipiell überlegene Wort) der Sinn und die Voraussetzung der Frage sein könnte. Die Frage wird als Frage stehen bleiben, wenn dem so ist, aufrechterhalten nicht durch ihr eigenes Gewicht, sondern eben durch die ihr gegenüberstehende Antwort, die vor ihr war. Die Antwort selbst würde jede Abschwächung des Ernstes der Frage unmöglich machen. In ihr wäre die Frage begründet, von ihr aus bliebe sie notwendig jeden Augenblick so lebendig und brennend wie nur denkbar. Dies wäre dann der Fall, wenn diese Antwort eins und dasselbe wäre mit dem Worte Gottes.

a) Wir setzten voraus, daß der Mensch, der sich selbst zur Frage wird, wirklich von Gott und von seiner Beziehung zu ihm reden hört. Aus unsrer Entwicklung der Bedeutung, die dieses Geschehen für den Menschen hat, dürfte aber deutlich geworden sein, das das Adverb „wirklich" die Präposition „von" in diesem Satz, ohne sie zu beseitigen, gleichsam von innen aushöhlt. Wer wirklich von Gott reden hörte, der würde eben damit Gott reden hören. Redet Gott nicht zum Menschen, dann hört er auch nicht wirklich von Gott reden, dann geschieht alles das, was wir in Konsequenz wirklichen „Von-Gott-Reden-Hörens" geschehen sahen, nicht. Redet Gott zum Menschen, dann wird dieser sich selbst zur Frage. Darum ist er homo viator, verwickelt in den Widerspruch von Fleisch und Geist, weil er vor Gott steht, und darum erkennt er sich in dieser Lage, weil ihm Gott selbst sagt, daß er vor ihm steht. Darum hört er, daß er in Not ist, daß er schuldig ist, und zwar beides prinzipiell, durch ihn selber nicht aufzuheben, weil er durch Gott selbst hört, daß er vor Gott steht. Würde er das nicht durch Gott selbst hören, so würde er es gar nicht hören. Kein Mensch, der ihm von Gott und von seiner Beziehung zu ihm reden wollte, könnte ihn das hören lassen. Es würde darum nicht minder wahr sein. Der Mensch wäre eine zum Himmel schreiende Frage, auch wenn er sich selbst nicht zur Frage würde. Wird er aber sich selbst zur Frage, dann hat er nicht menschliche Worte über Gott, sondern durch das Mittel seiner menschlichen Worte das Wort Gottes selbst gehört. Dann ist Erkenntnis Gottes durch Gott selber an ihm Ereignis geworden. Wirklich von Gott reden hören, heißt also Gottes Wort hören. Weil dem so ist, kann die Predigt, die Rede von Gott und von des Menschen Beziehung zu ihm, um wirklich zu sein, was sie sein soll, nur als Zurüstung und Wegbereitung auftreten, als Versuch durch Menschenworte Gottes eigenem Wort die Bahn zu brechen.

b) Gottes Wort ist aber Antwort auf die Frage des Menschen. Es ist das Wort aus der Heimat an den homo viator, das ihm sagt, daß ihm die Heimat offen steht. Es ist Gott selbst, der

dem ihm fernen Menschen nachgeht und nahekommt. Es ist durch und durch Ja zum Menschen. Es redet ja mit ihm, und das ist Gemeinschaft, es ruft ihm, das ist Liebe. Es redet die Wahrheit, das ist Macht. Und es ist das Wort des Herrn. Gott ist über dem Widerspruch, in dem wir sind. Gott ist der Schöpfer am Anfang und der Erlöser am Ende, als beides der Herr des Friedens, den wir nicht haben, den er selbst aber in der Mitte begründet als der Versöhner. Eben als der Versöhner spricht er sein Wort zum homo viator, Erinnerung an die Schöpfung, Verheißung der Erlösung, Gnade gebend dazu, der Schöpfung zu gedenken und der Erlösung zu hoffen, Gnade gebend zum Glauben und zum Leben im Glauben. Das ist die Aufhebung und Neusetzung des Subjektes Mensch durch die wirkliche Antwort auf die Existenzfrage. Jesus Christus ist Gottes Wort, könnten wir vorwegnehmend ebensogut sagen. Darum ist Gottes Wort Antwort, Antwort an den Menschen, Antwort auf die Frage, die der Mensch selber ist, so viel überlegener der Frage, wie Gott dem Menschen überlegen ist. Weil dem so ist, kann die Predigt ausdrücklich oder stillschweigend nur von Gottes zuvorkommender Liebe ausgehen. Sie hat den Menschen nicht auf seine Gottlosigkeit und auf seinen Widerspruch anzureden, sie hat ihn mit axiomatischer Selbstverständlichkeit zu Gott zu rechnen. Gottes Wort, von dem das Menschenwort der Predigt lebt, ist ja eben Antwort.

c) In der Antwort, nämlich im Worte Gottes, ist die Frage begründet. Wir denken an den Satz Pascals, daß wir Gott nicht suchen würden, wenn wir ihn nicht schon gefunden hätten. Wir würden nicht fragen, wir wären nicht die große Frage, wenn uns Gott nicht schon geantwortet hätte. Wer Gottes Ja gehört hat, aus dem Munde Gottes selbst, der wird sich selbst zur Frage. Hätte er es nicht gehört, hätte er nicht Ohren zu hören dadurch, daß Gott ihm zuvor geantwortet hat, so wäre und bliebe er sich selbst (ungenügende, illusionäre, nicht wirkliche) Antwort. Wirkliche, ernsthafte Frage lebt von der Antwort. Ich illustriere diesen im Zusammenhang unseres Paragraphen ent-

scheidenden Gedanken an einem Beispiel aus der Dogmengeschichte. Die reformierten Katechismen des 16. Jahrhunderts haben die Eigentümlichkeit, daß sie — anders als man nach der landläufigen Anschauung von reformierter Theologie und Frömmigkeit denken sollte — einsetzen eben gerade mit der Frage des Menschen, also scheinbar ganz induktiv und von unten her. Entweder so, daß gefragt wurde: von wem oder wozu bist du geschaffen? (Leo Jud, Emdener Katechismus, Micronius), oder quis humanae vitae praecipuus est finis? (Calvin), oder: was ist dein einiger Trost im Leben und im Sterben? (Heidelberger Katechismus). Man beachte die Doppelseitigkeit der entscheidenden Begriffe. „Geschaffen" drückt das Wissen aus, um des Menschen Kreatürlichkeit, aber zugleich, bevor die Antwort gegeben ist, auch das Wissen um den creator und damit um den Sinn der creatura. Finis heißt Ende, Grenze und Zweck, Aufgabe. In der Frage nach dem Trost liegt miteinander das Bekenntnis der Trostbedürftigkeit, und zwar der völligen Trostbedürftigkeit (es gibt nur einen einzigen Trost!) und das Wissen darum, daß es diesen einzigen Trost gibt. Alles sind Fragen, aber als solche zugleich Dokumente der schon gegebenen Antwort. Nur Analyse der Frage selbst sind dann offenbar die Antworten: Gott hat mich geschaffen, daß ich seiner teilhaftig werde, daß ich sein Bild sein solle, daß ich ihn erkenne; denn aequum est, vitam nostram, cujus ipse est initium, in ejus gloriam referri (Calvin) ... daß ich mit Leib und Seele, beides im Leben und im Sterben, nicht mein, sondern meines getreuen Heilandes Jesu Christi eigen sei (Heidelberger Katechismus). Wo wollten auch jene Fragen herkommen, wenn nicht vorher schon die Antworten da wären? Was sind sie anderes als die vorausgeworfenen Reflexe der ihnen bloß zeitlich-logisch folgenden Antworten? Nicht der Gefangene einer gottlosen Welt und seiner eigenen Unwissenheit ist, wer so fragt, sondern ein Gefangener Gottes. Gott hat ihm alle Auswege abgeschnitten, alle Türen verrammelt, alle Beschwichtigungen unmöglich gemacht, so daß er nun fragen muß, aber die Frage, auf die nur Gott die Antwort geben und sein

kann, gibt und ist. Nur wer um Gottes Frieden weiß, weiß um den Widerstreit von Fleisch und Geist. Nur wer um Gottes Herrlichkeit weiß, weiß um seine eigene Not. Nur wer um Gottes Barmherzigkeit weiß, weiß um seine Schuld. Nur wer wirklich den Versöhner kennt, fragt wirklich nach Versöhnung. Wie könnten wir den wirklich fragenden Menschen anders verstehen, denn als Wissenden um die wirkliche Antwort. In der Frage, und zwar in der nach Art dieser Katechismusfrage an sich, vom Menschen aus gesehen, nicht zu beantwortenden Existenzfrage, liegt, wo sie wirklich wach wird, die göttliche Antwort, das Wort Gottes, das zu ihm gesprochen und in dem seine Frage begründet ist. Er hat keine Brücke zu Gott hingeschlagen, aber Gott hat sie zu ihm hin geschlagen. Er kann nur fragen. Er ist nur Frage. Aber eben damit zeigt er, daß Gott ihn angeredet hat. Weil dem so ist, hat die Predigt Gottes Gesetz, Gottes Zorn, Gottes Gericht, und damit die Fragwürdigkeit des Menschen zu verkündigen, aber das alles als begründet in dem Frieden, in der Herrlichkeit, in der Barmherzigkeit Gottes, als Verkündigung der Versöhnung, aus dem Wissen um Gottes Ja, nicht aus einem letztlich unwissenden menschlichen Nein heraus.

d) Weil es das Wort Gottes, weil es die dem Menschen gegebene Antwort ist, die ihn sich selbst zur Frage macht, darum bleibt die Frage als Frage unabgeschwächt, unabgestumpft, unrelativiert stehen. Nicht trotz der gegebenen Antwort, sondern wegen der gegebenen Antwort. Nicht aus Mißachtung des göttlichen Ja, sondern um es als solches zu respektieren und zu hören. Weil es nur mitten im Streit, weil es nur in der Tiefe der Not, weil es nur unter dem Druck der Schuld, weil es nur vom Menschen, der sich, einerlei auf welcher Stufe er sich befinde, ganz und gar als Mensch, als homo creator weiß, wirklich gehört wird. Weil es das Wort von der Versöhnung ist, erinnernd an die Schöpfung, die Erlösung verheißend, aber nicht mehr an den ursprünglichen und noch nicht an den erlösten Menschen, sondern in der Mitte der Zeit in Jesus Christus

an den Sünder sich richtend, als Gnadenwort, gewiß, aber an den Sünder. Darum bleibt die Frage ihm gegenüber mit letztem Ernst stehen, und weil dem so ist, darf die Predigt die Existenzfrage, oder was an Beunruhigung der Existenzfrage voran- oder zur Seite geht, nicht auslöschen wollen. Sie tut dem Menschen den schlechtesten Dienst, wenn sie ihn sicher macht. Gott macht ihn sicher. Sein menschliches Teil aber ist Unsicherheit. Wie die Fragen der Predigt alle voll Antwort, so müssen ihre Antworten alle voll Frage sein, voll Frage nach dem einzigen ausschließlichen Trost im Leben und im Sterben, voll von der Frage, auf die der Mensch von sich aus nach wie vor keine Antwort weiß. Dann und nur dann schafft sie Raum für die gegebene Antwort, für Gottes Wort.

3. Gibt es nun eine solche, das wirkliche Hören der christlichen Predigt, d. h. die Infragestellung des Menschen ermöglichende Antwort und ist diese Antwort identisch mit dem Worte Gottes, so ergeben sich für den Begriff des Wortes Gottes folgende drei weitere Bestimmungen:

a) Wir sind nun in der Lage, über das Wort Gottes als Handeln, als Reden Gottes, wie wir es im § 5, 4 verstanden haben, etwas Näheres zu sagen. Aus dem nunmehr Entwickelten ergibt sich nämlich, daß das Wort Gottes (nicht nur in seiner ersten Gestalt, sondern auch als Schrift und als Predigt) mit Recht Offenbarung, d. h. Enthüllung, *ἀποκάλυψις*, *φανέρωσις*, revelatio genannt wird. Das Wort Gottes ist Antwort, haben wir gehört. Diese Antwort ist es, die offenbar wird in der Offenbarung. Aber offenbar wird, nicht einfach offenbar ist, nachdem sie es vorher nicht war. Bleiben wir streng dabei, daß Gottes Wort nie etwas anderes ist als ein Handeln, ein Reden Gottes, so wird nun folgendes verständlich sein: Offenbarung bedeutet von seiten Gottes: Aufhebung seiner Verborgenheit, auf seiten des Menschen: Aufhebung der Möglichkeit des Ärgernisses, der Möglichkeit, nicht zu glauben. Aufhebung! Ein Schleier, eine Hülle werden da aufgehoben, sind aber doch wohl, indem sie aufgehoben

werden, auch da. Indem von dieser Aufhebung, also von der Offenbarung geredet wird, muß notwendig immer auch von der Verborgenheit Gottes, von der Möglichkeit des Ärgernisses geredet werden. Sonst redet man nicht vom Worte Gottes, das ein Handeln, ein Akt Gottes ist. Wie man von Gottes Antwort nicht reden kann, ohne gleichzeitig von der eben durch die Antwort aufgeworfenen Frage zu reden. Daß wir uns einer Verborgenheit Gottes gegenüber und unter der herrschenden Möglichkeit des Ärgernisses befinden, das wird ja auch erst durch die sie aufhebende Offenbarung klargemacht. Aber nun ist das Bild, von dem in der ἀποκάλυψις aufgehobenen Schleier insofern unangemessen, als es sich im Worte Gottes nicht um ein Nebeneinander und auch nicht um ein zeitliches Nacheinander von Offenbarung und Verborgenheit, von Antwort und Frage handeln kann, sondern nur um jenes diakritische, streng paradoxe Gegeneinander, das Entweder-Oder der fallenden Entscheidung, in der sich beide Seiten gegenseitig nicht begrenzen, nicht abschwächen, nicht relativieren, sondern in gleicher Absolutheit gegenübertreten um so oder so, in gleicher Absolutheit die eine die andere ausschließend, auseinanderzutreten. In dieser Diakrisis offenbart sich das Wort Gottes. Es offenbart sich im Verborgenen und es verbirgt sich in der Offenbarung. Man muß beides sehen und sagen, wie es eben — und wir sagen damit dasselbe — Frage voll Antwort ist und Antwort voll Frage.

b) Das Wort Gottes bezieht sich als Wort von der Versöhnung auf eine schlechthin faktische Stellung, in der sich der Mensch als homo viator in der Zeit befindet. Es richtet sich an den Sünder, daraus ergibt sich, daß es eben nicht sowohl offenbar ist, als offenbar werden muß. Es ist Ereignis, und zwar nicht überall sich ereignendes Ereignis. Nicht das Leben der Welt ist das Wort Gottes, weder als Makrokosmos noch als Mikrokosmos. Das Wort Gottes ist auch nicht immer sich ereignendes Ereignis, sondern besonderes, einmaliges, zufällig kontingentes, es ist also räumlich und zeitlich umschränktes Ereignis: ein hic et nunc vom hörenden Menschen aus, ein illic et tunc von

dem redenden Gott aus betrachtet. Es wird jetzt und hier gehört, weil und sofern es damals und dort gesprochen ist. Es ist keineswegs bloß Symbol des Wortes Gottes, wenn Jesus Christus (Jahr 1—30, Palästina) heute und hier zu mir redet, sondern das gerade, dieses beiderseits „Zufällige" ist das Ereignis des Wortes Gottes an den Sünder. Dem Menschen, der sich selbst zur Frage, zum Besonderen geworden ist, antwortet auch Gott als der Besondere durch seine konkrete Erscheinung in derselben Welt des Widerspruchs, der Not und Schuld, die die Welt des Menschen ist. Es wäre nicht das Wort Gottes, wenn es nicht von jenem illic et tunc in dieses hic et nunc gesprochen würde.

c) Aber das Wort Gottes steht den anderen zeitlichen Ereignissen, die nicht das Wort Gottes sind, nicht in relativer, sondern in prinzipieller Überlegenheit gegenüber. Die Aufhebung der Verborgenheit Gottes und der Möglichkeit des Ärgernisses durch die Offenbarung bedeutet nicht, daß wir nicht im Blick auf die ganze Welt, auf alle zeitlichen Ereignisse (auch auf die der Jahre 1—30 in Palästina) gegenüber der Verborgenheit Gottes und unter der Möglichkeit des Ärgernisses stünden. Wie das Wort Gottes als göttliche Antwort nicht kompensierend neben die menschliche Frage tritt, so auch nicht in seiner geschichtlichen Faktizität sichtbar überragend in die Reihe oder als Gipfel der Pyramide an die Spitze der übrigen Geschichte. Es ist von der übrigen Geschichte aus und auf der Ebene der Geschichte überhaupt als Wort Gottes nicht zu erkennen. Es ist, auch sofern es selbst geschichtliches Ereignis ist, nur durch sich selbst zu erkennen. Nicht als geschichtliches Ereignis, sondern als Tat Gottes in der Geschichte, als urgeschichtliches Ereignis redet es, als Offenbarung im Verborgenen. Wir erinnern uns an unseren Satz von der unaufhebbaren Subjektivität Gottes in seinem Wort aus § 5, 4. Aus ihm und aus dem Inhalt unseres § 6 ergibt sich mit Notwendigkeit: der Satz, daß das Wort Gottes Geschichte ist, ist unumkehrbar. Die Geschichte ist nicht Wort Gottes, keine Geschichte. Das Wort Gottes ist ungeeignet zu solcher prädikativer

Verwendung. Es ist Subjekt, oder es ist nicht das Wort Gottes. Der Geist weht, wo er will; wo er will, da ist das Wort Gottes Geschichte.

§ 7. Das Erkanntwerden des Menschen im Worte Gottes

1. Glaube oder Wort Gottes? — 2. Wort Gottes und Glaube — 3. Die Wirklichkeit des Wortes Gottes — 4. Petitio principii — 5. Weitere Näherbestimmungen des Wortes Gottes

Der Sinn und die Möglichkeit der Dogmatik ist das Wort Gottes. Die Wirklichkeit des Wortes Gottes beruht aber schlechterdings in sich selber. Wir erkennen sie, indem wir in ihr erkannt sind. Wir können sie also nur beweisen, indem wir ihren Selbstbeweis anerkennen. Wir anerkennen ihn damit, daß wir mit ihr zu denken anfangen, fortfahren und nicht aufhören.

1. Unser bisheriger Weg war, in Kürze zusammengefaßt, dieser: Wir haben im § 3 im Begriff des Wortes Gottes die allgemeine Antwort gefunden auf die Frage nach dem rechten Inhalt der christlichen Rede. Wir haben in § 4 die drei in diesem Begriff enthaltenen Stufen oder Gestalten entwickelt und kurz charakterisiert. Wir haben endlich in § 5 und 6 in einer Analyse der Situation der Predigt das Wort Gottes als die Wirklichkeit erkannt, die dort das Reden und das Hören allein möglich macht. Wir sind am Ende dieses Weges berechtigt zu dem Satz: Der Sinn und die Möglichkeit der Dogmatik ist das Wort Gottes. Denn wenn das Wort Gottes der rechte Inhalt und die Möglichkeit der kirchlichen Verkündigung ist, dann ist eben damit gesagt, wonach die Dogmatik zu fragen hat, ist gesagt, daß ihr Dienst an der kirchlichen Verkündigung nicht gegenstandslos, sondern sinnvoll und möglich ist. Aber bevor wir nun (§ 8) auf Grund dieser Feststellung den Begriff der Dogmatik als Besinnung auf das Wort Gottes präziser zu bestimmen versuchen, haben wir uns auseinanderzusetzen mit der Tatsache, daß unge-

fähr die ganze protestantische Neuzeit der Dogmatik wie einen anderen Stoff und Zweck (vgl. § 3, 3), so auch einen anderen Gegenstand gibt, dementsprechend dann auch zu einem anderen Begriff von dieser Wissenschaft kommt als wir. Diese Auseinandersetzung ist darum wichtig, weil sie uns Anlaß geben wird zu einer letzten und entscheidenden Einsicht in die Wirklichkeit des Wortes Gottes, nämlich in die Art, wie es für uns Wirklichkeit ist oder wie es sich für uns als Wirklichkeit zu erkennen gibt.

Wir beschäftigen uns in diesem ersten Absatz mit einer einfachen Gegenüberstellung der heute sozusagen offiziellen These über den Gegenstand der Dogmatik und der mit unseren Voraussetzungen gegebenen Antithese.

Nach Schleiermacher (Glaub. L. § 19) ist Dogmatik „die Wissenschaft von dem Zusammenhang der in einer christlichen Kirchengemeinschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre", d. h. (§ 15) des Inbegriffs der in der Rede dargestellten christlich frommen Gemütszustände. Nach Alex. Schweizer (Glaub. L. I § 1) „Der wissenschaftliche Ausdruck des evangelisch-protestantischen Glaubens auf der gegenwärtigen Entwicklungsstufe". Nach Luthardt (Kompend. d. Dogm. § 5) „Die Wissenschaft vom Zusammenhang der Dogmen, welche sie aus dem religiösen Glauben des Christen selbst zu reproduzieren hat". Nach Richard Rothe (Zur Dogmatik 1. Aufl. S. 14) „Die wissenschaftliche Darstellung der Lehrsätze, in welchen eine bestimmte kirchliche Gemeinschaft ihr eigentümliches frommes Bewußtsein ausdrücklich und authentisch in begrifflicher Weise ausgesprochen hat, nach ihrem begrifflichen Zusammenhang untereinander". Nach R. A. Lipsius (Dogm. 1. Aufl. § 1) „Die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens ... vom Standpunkt des christlichen Glaubens und für die Genossen dieses Glaubens" zum Zweck „der Verständigung über dessen Inhalt und angemessensten Ausdruck". Nach F. Nitzsch (Evang. Dogm. 3. Aufl. § 1) „Die wissenschaftliche Darlegung und Rechtfertigung des evangelisch-christlichen Glaubens oder Bewußtseinsinhaltes in den Denk- und

Ausdrucksformen des gegenwärtigen Zeitalters". Oder nach demselben an späterer Stelle (§ 2) „Die wissenschaftliche Selbstverständigung der Intelligenten unter den Gläubigen und der Gläubigen unter den Intelligenten, namentlich der Theologen (!) über den wesentlichen Gehalt und die Haltbarkeit christlichen Glaubens". Nach J. Kaftan (Dogmatik 3./4. Aufl. § 1) „Die Wissenschaft von der christlichen Wahrheit, die auf Grund der göttlichen Offenbarung in der Kirche geglaubt und bekannt wird". Nach Th. Haering (Der christl. Glaube S. 9) „Die Wissenschaft vom christlichen Glauben". Nach W. Herrmann (Dogmatik S. 41) „Der Aufweis erstens wie ein Mensch durch das, was er an der Kraft der Person Jesu erleben darf, innerlich erneuert wird, zweitens wie der dadurch begründete und in seinem Gehalt bestimmte Glaube sich ausspricht". Nach H. H. Wendt (System der christl. Lehre S. 15) „Die wissenschaftliche Fassung des Ganzen der christlichen Glaubenslehre und dessen Erhebung zu einer einheitlichen Glaubenserkenntnis". Nach Troeltsch (Glaubenslehre S. 4) „Die in sich zusammenhängende, den jeweiligen Wandlungen des religiösen Lebens und des wissenschaftlichen Weltbildes folgende Darstellung der christlich-protestantischen Glaubensgedanken ... als Mittelpunkt einer geltensollenden Gesamtweltanschauung". Nach H. Lüdemann (Dogmatik I S. 12) „Diejenige Disziplin der systematischen Theologie, welche das Wesen des Christentums ermittelt, als normatives Ergebnis der gesamten Religionsgeschichte erweist, und auf Grund dieser Erkenntnis den Inhalt der unmittelbaren Aussagen des christlichen Bewußtseins ... durch deren kritisch wissenschaftliche Ausgestaltung als allgemein-gültige Wahrheit darzutun fortgesetzt bestrebt ist". Der Gegenstand der Dogmatik ist nach dem einhelligen und eindeutigen Zeugnis dieser neu-protestantischen Lehrer die christliche Religion, das christlich-religiöse Bewußtsein, der christliche Glaube (öfter sogar: der christliche Glaube in seiner Modifikation durch die jeweilige Gegenwart), das Objekt aber oder die Objekte dieses Glaubens nur, sofern sie als „Aussagen", oder mit Wobbermin zu reden, als „Objektgehalt" des Glaubens ver-

ständlich zu machen sind. An Stelle von Dogmatik nennt man darum unsere Wissenschaft nach Schleiermachers, des Kirchenvaters des 19. Jahrhunderts, berühmtem Vorgang lieber „Glaubenslehre", oder Dogmatik nur unter dem Vorbehalt, daß natürlich auch unter Dogma eine Glaubensaussage zu verstehen sei, und weil man es „unzweckmäßig" findet, „einen alten Namen ohne Not fallen zu lassen" (Herrmann, Dogmatik, S. 2). Diese These über den Gegenstand der Dogmatik ist der Exponent jener kopernikanischen Umwälzung in der Theologie, die man rühmlich oder weniger rühmlich mit dem Namen eben Schleiermachers in Verbindung zu bringen pflegt. Aber die Tradition, mit deren ganzem Gewicht wir es hier zu tun bekommen, ist erheblich älter als hundert und mehr Jahre. Sie geht, wie Schleiermacher wußte und geltend machte, auf den Pietismus und vom Pietismus auf Strömungen in der späteren und mittleren Orthodoxie zurück. Nicht etwa auf Zwingli und Calvin, trotz des Scheines, der durch die Titel ihrer Hauptwerke: Commentarius de vera et falsa religione und Institutio religionis christianae auf den ersten Blick erweckt wird. Man braucht bloß die ersten Seiten dieser Bücher zu lesen, um sich zu überzeugen, daß hier von Bewußtseinstheologie, von Religionswissenschaft im Sinne der Neuzeit keine Rede sein kann, daß man hier Gottes noch gewisser war als seiner selbst und darum nicht daran dachte, die Gottesgewißheit in der Selbstgewißheit zu verankern. „Was Gott ist, wissen wir aus uns selbst so wenig, wie der Skarabäus weiß, was der Mensch ist, ... luziferischer und prometheischer Übermut wäre es, anderswoher wissen zu wollen, was Gott ist, als durch Gottes Geist selber" (Zwingli, Werke ed. Schul. und Schulth. III S. 157) und Calvin beschreibt nicht nur die mit der Gotteserkenntnis allerdings unmittelbar zusammenhängende Selbsterkenntnis fast nur als Einsicht in den mundus omnium miseriarum, den der Mensch in sich selber finde, woraus ihm gleichsam ex opposito klar werden müsse, wer und was Gott sei, sondern er fügt auch eiligst hinzu, daß solche Selbsterkenntnis selber wieder nur aus vorangehender Gotteserkenntnis folge, daß man zur

notitia nostri nur herabsteigen könne aus der Höhe der notitia Dei und nicht umgekehrt (Instit. I 1, 1—3). Immerhin: es hängt mit der an sich so wichtigen und notwendigen Aufnahme des Problems des glaubenden Menschen durch die alt-reformierte Theologie zusammen, daß die Anfänge jenes Weges in der Tat auf reformiertem Boden zu suchen sind. Ein Dokument, wie die Westminster-Confession mit ihrer unheimlichen Verschiebung und Vergröberung des Problems zugunsten eines selbständigen Interesses am Menschen läßt bereits ahnen, was kommt. Man hat unter den Theologen den um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert in Danzig wirkenden Bartholomäus Keckermann mit seiner sogenannten analytischen Methode als einen Vorläufer Schleiermachers in Anspruch genommen und wohl mit noch mehr Recht den Engländer Wilhelm Amesius in Franeker, den Lehrer des Coccejus. Das Deo vivere per Christum, die religio, der cultus ist nach ihm das eigentliche Objekt der Theologie. Aber bald darauf findet auch der Lutheraner Abraham Calov in Wittenberg ausdrücklich im Menschen, in quantum est perducendus ad salutem, den Gegenstand der Dogmatik (Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek I S. 11). Daß der Pietismus sich theologisch nur in dieser Richtung auswirken konnte, lag in der Natur der Sache. Es war die Zeit, wo die Losung: Pectus facit theologum! in Aufnahme und Umlauf kam, wobei man ja mit der Zeit ebensowohl an den Humanitätsenthusiasmus der Aufklärung wie an die Heilandsliebe des Pietismus denken konnte. So war Schleiermachers Umkehrung der Theologie zur Anthropologie, wie sie sich in allen jenen modernen Formeln spiegelt, der krönende Abschluß ebensowohl wie die dezidierte Eröffnung einer neuen Entwicklung, und man unterschätzt das Epochale in der Leistung dieses Mannes, wenn man nicht wirklich beides sieht. Schleiermacher hat die Auffassung kanonisch gemacht, wonach die Theologie (das corpus placitorum religionis christianae) gerade in ihrem Mittelpunkt, eben als Dogmatik, „Religionswissenschaft" ist, Wissenschaft, von den Aussagen der frommen Erfahrung des Menschen, wie sie in der Kirche gemacht wird, eine Auffassung,

der sich nachher sogar konfessionelle Repristinationstheologen wie Luthardt (Kompend. § 2) ohne mit der Wimper zu zucken, ausdrücklich anschlossen, und die auch an einem so knorrig selbständi-Denker wie J. T. Beck nicht spurlos vorübergegangen ist.

Ich stelle dieser Auffassung zunächst einfach einmal gegenüber den berühmten Satz Luthers (Schmalk. Art. II 2): Verbum Dei condat articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem. Wenn nicht einmal ein Engel, dann offenbar noch weniger der Mensch mit seinem frommen Bewußtsein. Ich stelle daneben die in gleicher Richtung laufenden Sätze zweier reformierter Theologen, des Zch. Ursinus: Dogmata sind allein solche sententiae quibus credi aut obtemperari necesse est propter mandatum Dei... Principium in quod omnia dogmata theologica resolvuntur est: Deus dixit (Bavinck I S. 5). Und des Sam. Maresius, des Gegners des Coccejus: Doctrina verae religionis a Deo nobis patefacta est ad ipsius gloriam et salutem nostram. Autor est Deus, finis ultimus ipsius gloria, subordinatus salus nostra (Schweizer I S. 140). Also: der Sinn und die Möglichkeit, der Gegenstand der Dogmatik, ist nicht der christliche Glaube, sondern das Wort Gottes. Denn das Wort Gottes ist nicht im christlichen Glauben, sondern der christliche Glaube ist im Wort Gottes begründet und enthalten. Das ist aber — wie stark man auf der Gegenseite immer von dem sogenannten Objektgehalt des Glaubens reden mag — zweierlei, und Verfälschung über Verfälschung auf der ganzen Linie und in allen Punkten ist die notwendige Folge, wenn man dieses Verhältnis umkehrt. Die Dogmatik ist keine Sanduhr, die man ungestraft auch so herum laufen lassen kann!

2. Wir versuchen eine vorläufige Erklärung und Verteidigung dieser unserer Gegenthese. Ihre Absicht ist wahrlich nicht die, die Korrelation zwischen Wort Gottes und Glauben zu zerreißen, wohl aber, sie in ihrer eigenartigen durchaus nicht symmetrischen und nicht umkehrbaren Struktur verständlich zu machen. Die Ablehnung des Begriffs „Glaubenslehre" involviert keineswegs die

Aufrichtung einer vom Glauben abstrahierenden scientia de Deo. So haben auch die Alten den Begriff scientia de Deo nicht verstanden. Schon Thomas von Aquino begründet seine These Quod Deus est subjectum hujus scientiae mit dem Hinweis auf ihre principia. Diese bestünden in den articuli fidei, die fides aber sei von Gott (S. th. I 1, 7). Also nur sofern Gott den Glauben gibt, kann die mit den Glaubensartikeln sich beschäftigende Wissenschaft allenfalls „Wissenschaft von Gott" heißen. Aber alles hängt dann daran, daß man mit Thomas nicht nur sagt, sondern bedenkt: fides est de Deo. Es gibt eine schöne Definition aus der Feder des Coccejaners Campegius Vitringa: Theologus est qui de Deo secundum veritatem ad gloriam Dei loquitur (Schweizer I S. 140). Man darf und kann bei dem secundum veritatem an den Glauben denken — an was sollte man denn sonst denken? — aber alles wird darauf ankommen, ob man weiß und geltend macht: secundum veritatem fidei quae est de Deo. Die Anerkennung der unzerreißbaren Korrelation von Wort Gottes und Glaube darf nicht bedeuten die Möglichkeit, an Stelle Gottes den frommen Menschen zum subjectum hujus scientiae zu erheben. Dies dürfte auch aus dem besonders von Wobbermin gern angerufenen Satz Luthers, daß der Glaube und Gott „zuhaufe" gehörten, nicht folgen. Der lateinische Text der Stelle lautet: haec duo, fides et Deus una copula conjungenda sunt (Cat. maj. Müller, Symbol. Bücher S. 386). Von da aus zu dem Satze Schleiermachers, Gott sei uns (als „Objektgehalt"!) gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise (Gl.Lehre § 4,4) ist offenbar ein weiter Weg. Man hat (ich denke z. B. an W. Herrmann) den modernen Fideismus oder Religionismus vielfach in Beziehung zu bringen versucht mit der bekannten, von allen Reformatoren in der Tat durchgeführten Deutung des Begriffs Glauben, fides als fiducia. Darin liege das Wesen des evangelischen Christentums (und darum dann auch der Gegenstand einer evangelischen Dogmatik) daß es fiducia, herzliches Vertrauen zu Gott sei. Sei es denn! Wir widersprechen nicht. Aber das Wort fiducia hat außer dieser emotionalen jedenfalls

auch eine juristische Bedeutung. Es kann bedeuten: die Überlassung eines Eigentums auf Treu und Glauben, oder der Vertrag, der über eine solche Überlassung (z. B. bei einem Scheinverkauf) aufgestellt wird, oder auch die hypothekarische Sicherheit, die man sich dabei geben läßt. Die durchgängige Korrelation zu promissio, in der das Wort bei den Reformatoren gebraucht wird, zeigt, daß ihnen diese Bedeutung noch sehr lebendig gewesen sein muß. Fiducia findet als Handlung, als Vertrag, der diese Handlung stipuliert, als Empfang eines Depositums, das diesen Vertrag sicherstellt, statt in Beziehung auf das von einem anderen gegebene Wort, nicht anders. Dieses Wort nun als abgeleitet aus der fiducia, als ihren „Ausdruck", als eine „Aussage" über sie zu verstehen, als symbolische Äußerung des Gemütszustandes, in dem sich der befindet, der fiducia hat, das wäre offenbar widersinnig. Nein, auf dieses Wort bezieht sich ja umgekehrt die fiducia, es ist schlechterdings ihr Grund und Ursprung, das gegebene Wort kann unter Umständen keine fiducia finden, bei dem, dem es angeboten wird, beziehungsweise die fiducia, die ihm vom Anderen zur Bekräftigung seines Wortes angeboten wird, kann von ihm abgelehnt werden. Aber logisch und sachlich unmöglich ist eine fiducia, die nicht fiducia auf ein gegebenes Wort, eine Zusage, eine promissio wäre. Ohne Bild gesprochen: der Glaube (sei es denn also als Fiduzial-Glaube!) kann verweigert werden, er ist aber notwendig und ganz und gar Beziehung (und zwar Beziehung des Geschöpfs zum Schöpfer) zu dem, was er glaubt. — Gleichviel, ob man bei dem Wort Glaube an die menschliche Haltung und Handlung (die fides qua creditur) oder an das in Gedanken und Worten stipulierte Bekenntnis (die fides quae creditur) oder endlich an das dabei stattfindende göttliche Depositum (die fides als donum Dei, als lebendige Gegenwart des heiligen Geistes im Menschen) denken will: Deus dixit, Gott hat sich an den Menschen gewendet in einer Weise — in der ihm als Gott allein möglichen Weise! —, die als Haltung und Handlung des Menschen nur den Glauben möglich macht, auf die nur das Glaubensbekenntnis antworten,

die nur als Gabe des heiligen Geistes begriffen werden kann. Der Glaube kann verweigert werden, aber wo geglaubt wird, da ist der Glaube Antwort, Wirkung des Wortes der konfidentiellen Zuwendung und Ansprache Gottes. Nicht ist diese Ansprache bloß Objektgehalt oder gar Ausdruck des Glaubens, sondern der Glaube hat in ihr, wenn er Glaube ist, seinen erzeugenden Grund. Non enim fides assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum, sagt wieder Thomas von Aquino (S. th. II² 1, 1). Und Melanchthon (Apologie, Art. 4 d. justif. 55 f.): Quoties nos de fide loquimur, intelligi volumus objectum, scilicet misericordiam promissam. Nam fides non ideo justificat aut salvat quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum, quia accipit misericordiam promissam. Und Olevian (Heppe, S. 388): Contenti simus quod Deus nunquam seu ullo momento nobis deerit, quantumvis contrarium videatur caro sentire et experiri. Nam ne tum quidem nobis deest, cum videmur praesentis ipsius opis sensu destitui. Non enim in sensum sed in promissionem recumbit fides. Diesen Sachverhalt möchten wir mit unserer Gegenthese wieder zu Ehren bringen. Will man unseren Ausgangspunkt von der christlichen Rede, von dem aus wir auf den Begriff des Wortes Gottes gekommen sind, ablehnen, so sehe man zu, ob man es, vom Faktum des Glaubens ausgehend, mit Ehren vermeiden kann, ebenfalls auf das Wort Gottes als den Sinn und die Möglichkeit der Dogmatik herauszukommen. Mit Unehren kann man das freilich vermeiden. L. Feuerbach hat bekanntlich die Frage aufgeworfen, ob denn der sogenannte Objektgehalt der Religion, der Gottesgedanke vor allem, aber mit ihm alles, was in irgendeinem Sinn ein reales göttliches Gegenüber des Menschen bezeichnen könnte, etwas Anderes sei als ein psychologisch verständliches, aber überflüssiges, ja schädliches Phantasieprodukt, ob das Wesen Gottes etwas anderes sei als das hypostasierte Wesen des Menschen, ob denn also Theologie, nüchtern geworden, etwas anderes sein könne als eben wirklich und ehrlich Anthropologie? Gegen diese Frage kann man sich taub stellen oder man kann als Antwort an Feuerbach gerade das, was in Frage gestellt

ist, den Satz vom Objektgehalt, noch einmal sagen. Beides ist von seiten der neuprotestantischen Theologen reichlich getan worden. So kann man es freilich unterlassen, den Begriff, der auch eine sogenannte „Glaubenslehre" erst sinnvoll und möglich macht, wie es sich gehört, an die Spitze dieser Wissenschaft zu stellen, den Begriff des Wortes Gottes. Wir haben wichtigere Gründe, als das Gewicht des Feuerbachschen Einwandes, es anders zu halten. Aber er ist ernst genug, uns zu bestärken in der Absicht, unser Haus womöglich nicht auf den Sand zu bauen.

3. Wenn wir uns nun anschicken zu sagen, in welchem Sinn wir die Sache besser zu machen meinen, indem wir den Begriff des Wortes Gottes wieder dahin stellen, wohin er gehört, können wir allerdings das Geständnis nicht unterdrücken, daß der umgekehrte Weg, den die neuere Theologie unter Führung Schleiermachers mit oder ohne Berufung auf Luther gegangen ist, auch uns als Ausweg in großer Not viel zu verständlich ist, als daß er uns etwa keine Versuchung mehr bedeutete. Könnte uns nicht von der Gegenseite gesagt werden, daß wir es seien, die unser Haus auf den Sand bauten, indem wir es verschmähten, den Gegenstand der Dogmatik in der gegebenen Wirklichkeit des religiösen Bewußtseins oder also des christlichen Glaubens zu erkennen? Daß wir bei Ablehnung dieser Möglichkeit nur die Wahl hätten, unsere Wissenschaft zu gründen entweder auf einen toten unmöglichen orthodoxen Autoritätsglauben oder eine unkritische und gewiß erst noch unchristliche Metaphysik oder aber auf eine erst recht subjektiv bedingte irrationale Intuition? Wir können uns ja nicht verhehlen, daß wir uns in dem bisherigen Gang unserer Untersuchung über das Recht, den Begriff des Wortes Gottes, die beabsichtigte grundlegende Bedeutung für unsere ganze Wissenschaft zu geben, noch nicht geäußert, geschweige denn ausgewiesen haben. Wir haben in den Voraussetzungen des Begriffs der christlichen Rede und wir haben in der Situation des Menschen als Prediger und Hörer die unerhörte, die alles verunmöglichende Lücke nachgewiesen, die

bestehen müßte, wenn es so etwas wie das Wort Gottes nicht gäbe. Wir haben eine Reihe von Bestimmungen festgestellt, die dieser Wirklichkeit, die jenen Begriff und diese Situation allein möglich macht, eigen sein müssen. (§§ 5, 4; 6, 3.) Aber wie wir dazu kommen, mit ihr zu rechnen als mit einer notwendigen Voraussetzung, nicht bloß als mit einem logischen Postulat, nicht bloß als mit einem Vaihingerschen „Als ob", sondern als mit der Wirklichkeit, die der gegebenen Wirklichkeit der christlichen Rede Maß und Norm, die also der christlichen Dogmatik eigentlicher Gegenstand ist, darüber haben wir uns noch nicht ausgesprochen. Welcher Erkenntnisweg führt uns zu der Wirklichkeit des Wortes Gottes und gibt uns das Recht zu tun, was wir hier zu tun beabsichtigen? Im Lichte der fast unüberwindlichen Schwierigkeit dieser Frage werden wir das Vorgehen der von Schleiermacher klassisch repräsentierten neuprotestantischen Theologie jedenfalls verständlich finden müssen. Man täte ja ihnen allen, man täte auch Schleiermacher Unrecht, wenn man ihnen unterschieben wollte, daß sie statt Theologen Anthropologen im Sinne Feuerbachs sein wollten, daß ihnen die Bedeutung, ja die zentrale, primäre, überragende Bedeutung des religiösen „Objektes", sagen wir Gottes, seiner Offenbarung, Christi, des Geistes oder vielleicht ebenfalls des Wortes Gottes nicht bewußt und kein Anliegen gewesen wäre. Ein typischer Neuprotestant, Erich Schäder, ist es denn auch gewesen, der seine liberalen und positiven Weggenossen gegenüber dem Überwuchern des anthropologischen subjektiven Moments in gewiß verdienstvoller Weise daran erinnerte, daß Theologie, um ihrem Begriff nicht ganz untreu zu werden, mindestens „theozentrische" Theologie sein müsse. Schäder versteht darunter nach seinen letzten unzweideutigen Erklärungen (Das Geistproblem der Theologie 1924 S. 2 f.) folgendes: „Der gegenwärtige endliche Geist oder das persönliche Bewußtsein wird von der Theologie auf seinen Gottes- oder göttlichen Geistesbesitz und auf dessen Bedingungen untersucht. Es ist nicht abzusehen, wie es anders sein sollte." Denn: „Die Größen, die wir erkennend behandeln, sind sämtlich

Bewußtseinsgrößen oder sie sind für uns und unsere Behandlung nicht da. Der Gott, mit dem es die Theologie zu tun hat, ist der Gott unseres Bewußtseins und kein anderer." Die „idealistische Einstellung Kants ... gilt ebensowohl, wenn die Erkenntnis der Welt in Natur und Geschichte, wie wenn die Erkenntnis Gottes in Frage steht (!). Ganz unangesehen die Tatsache, daß Kant diese letztere abgelehnt hat." „Dies nenne ich das Theozentrische an der Theologie. Natürlich setzt sie, gerade indem sie diesen Namen wählt (!), beim Menschen oder beim geistigen Bewußtsein des Menschen ein. Welcher Verständige könnte nicht so verfahren wollen! Aber im Bewußtsein oder vom Bewußtsein aus will sie mit den zuständigen Erkenntnismitteln die göttliche Geisteswirklichkeit, das Pneumatische, die Wirklichkeit Gottes erfassen." Wobei eine weitere Erklärung Schäders (S. 63) nicht übersehen sein soll: „Wir erreichen Gott nur so, daß er uns erreicht, d. h. nur auf Grund seiner Selbstoffenbarung an uns, die sich, mindestens endgültig oder abschließend, um als Offenbarung gelten zu können, in unserem Bewußtsein vollzieht." Wenn wir also rückhaltlos anerkennen müssen, daß die Erinnerung an die primäre Bedeutung des Deus dixit auch in der neuprotestantischen Theologie durchaus nicht einfach untergegangen ist, wenn wir hinzufügen, daß im Sinne Schäders „theozentrischer" Gehalt gewiß auch der Theologie Schleiermachers (um von einem J. A. Dorner oder unter den späteren von einem Herrmann, Haering oder gar Schlatter nicht zu reden) nicht abgesprochen werden kann, wenn wir bezweifeln, daß zwischen Schäder und etwa Wobbermin über die Frage des Objektgehaltes der Religion ein ernsthafter Streit bestehen kann — so ist doch zu sagen, daß gerade das, was Schäder als „das Theozentrische an der Theologie" bezeichnet, nur um so deutlicher macht, daß und warum die neuprotestantische Theologie sich nicht mehr entschließen kann zu einer Dogmatik, die mehr sein wollte als „Glaubens"lehre. In der Tat: „es ist nicht abzusehen, wie es anders sein sollte" — „welcher Verständige könnte nicht so verfahren wollen!" Der Gedankengang, der die moderne Auffassung für jeden „Verstän-

digen" so selbstverständlich macht, ist offenbar der folgende: Dogmatik ist, wie wir früher (§ 3, 3) hörten, ihr zufolge Wissenschaft von der christlichen Wahrheit, d. h. von der Wirklichkeit des christlichen Gottesverhältnisses, wobei wir nun mit Schäder gerne annehmen, daß das sogenannte objektive Moment als das übergeordnete und primäre Moment in diesem Verhältnis gedacht oder doch gemeint sei. Wir wissen aber von keiner Wirklichkeit, die nicht Inhalt unseres Bewußtseins, die nicht in unserem Bewußtsein Wirklichkeit wäre. Das „gilt ebensowohl, wenn die Erkenntnis der Welt in Natur und Geschichte, wie wenn die Erkenntnis Gottes in Frage steht". Ist nun jenes Gottesverhältnis oder (a parte potiori verstanden) Gottes Selbstoffenbarung wißbare Wirklichkeit, so muß auch sie Wirklichkeit in unserem Bewußtsein sein. Diese Wirklichkeit ist aber der Glaube. Also ist Dogmatik Wissenschaft vom Glauben oder Glaubenslehre. Was sollen wir dazu sagen? Wir werden uns nicht etwa darauf zurückziehen, daß wir es in § 3 mit guten Gründen abgelehnt haben, Dogmatik zu verstehen als Wissenschaft von der christlichen Sache, also von der Wirklichkeit des Gottesverhältnisses selbst. Unter jenen Gründen figurierte gerade nicht etwa ein agnostizistischer, skeptischer des Inhalts: ein Wissen um jene Wirklichkeit sei ja doch nicht möglich und darum begnügten wir uns mit dem Wissen um das rechte Reden von ihr. Ohne Wissen um jene Wirklichkeit gibt es auch kein Wissen um das rechte Reden von ihr. Die Frage nach Sinn und Möglichkeit der Dogmatik entscheidet sich an der Frage nach dem Gegenstand der christlichen Rede, der dann insofern, indirekt, auch Gegenstand der Dogmatik ist. Haben wir nun im Bisherigen den Gegenstand der christlichen Rede begriffen im Worte Gottes, so können wir der Frage, wie wir dazu kommen, mit der Wirklichkeit dieser Größe zu rechnen, so wenig ausweichen, wie die Theologen, die der Dogmatik u. E. irrtümlicherweise ein anderes, direkteres Verhältnis zur christlichen Sache zuweisen. Wir bekommen es also mit diesen Theologen mit dem ganzen Gewicht des Axioms zu tun, daß es wißbare Wirklichkeit nur gibt als Bewußtseinswirklich-

keit. Bekommen es zu tun mit der Frage, wie und woher wir denn etwas wüßten von der auch für uns entscheidenden Wirklichkeit der Größe „Wort Gottes", wenn wir uns weigerten, sie als Objektgehalt des Glaubens zu verstehen? Ob wir sie etwa — wir führten die drei Möglichkeiten schon an — gegeben fänden durch eine aller Untersuchung vorangehende Unterwerfung unter irgendeine Autorität? Oder ob wir eine Spekulation im Sinne hätten, mittels deren wir im Bewußtsein ein Jenseits des Bewußtseins nachzuweisen gedächten? Oder ob wir einer besonderen, vielleicht parapsychologisch verständlich zu machenden Schau jener Größe teilhaftig seien? Wobei wir uns ja wohl nicht verhehlen könnten, daß wir sie so oder so oder so ebenfalls als eine, wenn auch außerordentliche Bewußtseinswirklichkeit erklärten und zu verstehen suchten! Und wenn wir es nicht so meinten, ob uns dann etwas anderes übrig bleibe, als uns wieder nach der großen theologischen Heerstraße zurückzutasten, wo jeder „Verständige" das, was wir offenbar mit dem Worte Gottes meinten, im Glauben, d. h. als Objektgehalt des Glaubens und also des menschlichen Bewußtseins gegeben finde? Was sollen wir antworten? Auf alle Fälle das, daß ein Zurückbiegen auf jene Heerstraße für uns schlechterdings nicht in Betracht kommen kann, und zwar darum nicht, weil wir den Begriff des Wortes Gottes, wie wir ihn in den vorangehenden Paragraphen bestimmen mußten, dorthin nicht mitnehmen könnten. Wir fanden, daß unter Wort Gottes unter allen Umständen zu verstehen ist ein Reden Gottes, ein Akt, dessen Subjekt Gott und Gott allein ist (§ 5, 4). Als das kann diese Wirklichkeit offenbar nicht Inhalt unseres, des menschlichen Bewußtseins, sein. Sie ist wirklich im Bewußtsein Gottes, nicht anderswo. Als solche mag sie dann im Glauben — geglaubt werden, aber wahrlich nicht so, als ob sie damit im Glauben als dessen Objektgehalt dem Menschen gegeben wäre. Sondern gerade als das dem Menschen Nicht-Gegebene, als das Gott Eigene und zu eigen Bleibende glaubt sie der Glaube. Zu demselben Ergebnis führt uns die Erinnerung (§ 6, 3), daß das Wort Gottes geschieht, gesprochen wird in

der Diakrisis, in der Entscheidung zwischen Offenbarung und Verborgenheit, also als ein Geben, nicht als ein Gegebensein. Und wie sollte dieses Geben Inhalt unseres Bewußtseins werden? Wohl mag es sein, daß der Glaube dieses Geben und diesem Geber glaubt, aber wiederum wahrlich nicht so, als würde dabei aus dem Geben etwas dem Menschen als Objektgehalt seines Glaubens Gegebenes, ein Bewußtseinsinhalt. Was ihm Bewußtseinsinhalt werden kann, das mag ein Offenbarsein oder eine Verborgenheit sein, die vom Worte Gottes Zeugnis ablegen können. Das Wort Gottes geschehend, gesprochen in der Entscheidung zwischen beiden, zu Gnade oder Gericht — wie sollte es Bewußtseinswirklichkeit werden? Also wenn wir an diesen, aus der Analyse der Situation der Predigt gewonnenen Bestimmungen festhalten wollen, so werden wir sagen müssen, daß wir mit „Wort Gottes" sichtlich schon etwas ganz anderes meinen als die Neuprotestanten mit ihrem Objektgehalt des Glaubens, auch wenn sie ihn mit Schäder als Gottes uns erreichende Selbstoffenbarung bezeichnen. So leicht läßt sich die Wirklichkeit, die nach unserer bisherigen Untersuchung Sinn und Möglichkeit der Dogmatik ist, nicht im menschlichen Bewußtsein nachweisen, wie dies bei dem, was jene meinen, offenbar der Fall ist. Sagen sie uns kopfschüttelnd, daß ein Objekt, das nicht Wirklichkeit in unserem Bewußtsein wäre, als solches kein wißbares Objekt wäre, so antworten wir ebenso kopfschüttelnd, daß wir gar nicht von einem „Objekt" reden, wenn wir von „Gottes Wort" reden, sondern von dem Subjekt, das, in ein Objekt verwandelt, nicht ist, was es ist, von einem Gegenstand, der uns nur in strenger „Nicht-Gegenständlichkeit" (K. Heim) Gegenstand werden kann. Die Wirklichkeit des Wortes Gottes ist nach den Ergebnissen unseres bisherigen Weges auch in bezug auf die Möglichkeit ihrer Erkenntnis durchaus nicht (wie die Größe, die Schäder offenbar im Auge hat) in eine Linie zu stellen mit der „Welt in Natur und Geschichte". Welcher Verständige müßte dann nicht anders verfahren wollen als Schäder, wenn er etwa hier eine Wirklichkeit sähe (und wäre es auch vorläufig nur den Begriff

einer Wirklichkeit), die ihrem Wesen nach gar nicht eine „Bewußtseinsgröße" sein kann. Welcher Verständige müßte dann nicht (ohne in Frage zu stellen, daß Schäder angesichts dessen, was er meint, sicher recht hat) angesichts dessen, was mit „Wort Gottes" gemeint sein muß, die Erkenntnisfrage neu stellen, ohne sich durch die Schlagbäume der Kantischen Erkenntnistheorie, bei der dieser Erkenntnisgegenstand ja vielleicht gar nicht in Betracht gezogen ist, sofort verblüffen zu lassen! Indem wir uns nun aber weigern, uns auf die modern theologische Heerstraße zurückzubegeben, indem wir es auf das Bestimmteste in Abrede stellen, daß wir es mit dem „Gott unseres Bewußtseins" zu tun haben, ist schon gesagt, daß wir Gottes Wort auch nicht auf dem Wege der Unterwerfung unter irgendeine Autorität oder auf dem Wege einer metaphysischen Spekulation oder auf dem Wege einer mystisch-ekstatischen Intuition als Wirklichkeit unseres Bewußtseins zu erkennen meinen. Denn eben darauf laufen ja auch alle diese Dinge hinaus. Sie sind durchaus Parallelwege zu jener Heerstraße und nicht umsonst — und trotz der Bemühungen etwa Ritschls, beide auseinanderzuhalten — pflegt die Heerstraße immer wieder jetzt in den einen jetzt in den anderen dieser Parallelwege zu münden. Die Varianten des Themas Bewußtseinstheologie sind nicht besser als das Thema selbst, sie helfen uns jedenfalls angesichts der Wirklichkeit, nach deren Erkenntnis wir hier zu fragen genötigt sind, so wenig weiter wie jenes.

Zur Vergewisserung darüber, daß wir nicht etwa einer Illusion nachjagen, wenn wir uns durch die Wirklichkeit des Gegenstandes den Weg der „Glaubenslehre" verbieten lassen, lassen wir zwischendurch ein klassisches theologisches Dokument zu uns reden, dessen Inhalt uns dann gleich weiterführen mag. Ich meine das erste Kapitel aus dem berühmten Proslogium de Dei existentia des Anselm von Canterbury. Auch Anselm ist Dogmatiker, auch er will intelligere, die Existenz Gottes verstehen, auch er steht vor der Frage: welcher Erkenntnisweg führt mich zu der Wirklichkeit, wer oder was gibt mir das Recht, mit der Wirklichkeit überhaupt zu rechnen, deren Existenz ich da ver-

stehen will. Und nun weiß auch er, daß man Gott nur aus dem Glauben verstehen kann. Das Kapitel schließt mit dem von Schleiermacher auf dem Titelblatt seiner Glaubenslehre zitierten: credo ut intelligam. Aber nun vergleiche man den in diesem Kapitel beschriebenen Weg zu Anselms intelligo mit der unerhörten Sicherheit, mit der von der modernen Theologie nach Schäders offenherziger Beschreibung „der gegenwärtige endliche Geist oder das persönliche Bewußtsein" „auf seinem Gottes- oder göttlichen Geistesbesitz untersucht" wird. Was heißt hier untersuchen? Ja „ich suche, Herr, dein Angesicht!" so fängt auch Anselm an, um dann sofort fortzufahren: Eia nunc ergo tu Domine Deus meus, doce cor meum ubi et quomodo te quaereat ubi et quomodo te inveniat. Also: am Anfang der Erkenntnis des Suchens und Findens Gottes steht ein Belehren des Menschen durch Gott selbst, um das Anselm nur beten zu können sich bewußt ist. Um eine Wirklichkeit in seinem Bewußtsein würde er offenbar nicht beten, sondern er würde sie nach Art der heutigen Theologen feststellen, um dann von ihr Gebrauch zu machen. Anselm aber weiß: „Du wohnst in unnahbarem Lichte, und wo ist dies unnahbare Licht oder wie soll ich mich nahen diesem unnahbaren Lichte? Wer soll mich führen, dahinein führen, damit ich dich daselbst sehe?... Noch nie habe ich dich gesehen, Herr, mein Gott; ich kenne dein Angesicht nicht. Was, höchster Herr, was soll tun, dein in die Ferne Verbannter? Dein Knecht, ängstlich in Liebe zu dir und so weit weg verworfen von deinem Angesicht?" Darin besteht offenbar bei Anselm „das Theozentrische an der Theologie", daß es mit der Möglichkeit, die Wirklichkeit Gottes zu „fassen", so steht. So weiß er offenbar nicht, was glauben heißt? Offenbar doch, er fährt ja fort: „Du hast mich geschaffen und neu geschaffen und alles Gute hast du mir gegeben." Aber: „Noch kenne ich dich nicht"; ad de videndum factum sum et nondum feci, propter quod factus sum. „Dich zu sehen bin ich geschaffen und noch habe ich nicht geschafft, wozu ich geschaffen bin." O misere sors hominis, cum hoc perdidit, ad quod factus est. Ist das nun etwa die pessimistische Klage des

mittelalterlichen Klostermenschen? Anselm selber scheint sie vielmehr für den Ausdruck einer prinzipiellen Verfassung des Menschen überhaupt anzusehen: Heu! publicus luctus hominum, universalis planctus filiorum Adae! Und: „Ach, ich Elender, der ich einer unter anderen bin unter Evas Söhnen, den von Gott Entfernten!" Wie mag der moderne Theologe nur über dieses unus ex aliis hinweggekommen sein! Er, in dessen Bewußtsein sich, nach seiner Behauptung wenigstens, kurzum nicht weniger als die Offenbarung vollzogen hat? Während wir Anselm weiterklagen hören: „Und du, Herr, wie lange? wie lange, Herr, vergissest du uns, wie lange wendest du dein Angesicht von uns? Wann wirst du uns ansehen und erhören? Wann wirst du unsere Augen erleuchten und uns dein Angesicht zeigen?" Quando restitues te nobis? „Wann wirst du dich uns wieder schenken?... Sieh her, Herr! Erhöre, erleuchte uns," ostende nobis te ipsum, zeige uns dich selber. Miserere labores et conatus nostros ad te, qui nihil valemus sine te! „Erbarme dich unserer, der ohne dich Unvermögenden, Bemühungen und Versuche zu dir hin! ... Herr, ich Gebeugter kann nur nach unten blicken, erige me, richte mich auf, damit ich nach oben schauen kann." Und dann wieder: Doce me quaerere te et ostende te quaerenti! quia nec quaerere possum, nisi tu doceas, nec invenire nisi te ostendas! „Lehre du mich dich zu suchen und zeige du dich dem Suchenden. Denn weder kann ich dich suchen, wenn du es mich nicht lehrst, noch kann ich dich finden, wenn du dich nicht zeigst!" — Aber was will denn der Mann, der mit seinem Doce me! Erige me! Ostende te! Respice! Exaudi! Illumina nos! Gott so in den Ohren liegt, der von den Möglichkeiten seines eigenen Suchens und Findens Gottes so gering zu denken scheint? Will er das Unmögliche: Gott erkennen, wie ihn die Engel und Seligen im Himmel erkennen? Nein, das stellt er ausdrücklich in Abrede, er kennt seine Grenzen: non tento Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum. Er will nur das Mögliche, d. h. das, was die heutigen Theologen offenbar für ein sehr wohl Mögliches halten: aliquatenus intelligere verita-

tem tuam, quam credit et amat cor meum: „Etwas verstehen von deiner Wahrheit, die mein Herz glaubt und liebt." Er will theologische Arbeit, Begriffsarbeit tun, können wir ganz einfach sagen. Dieses Mögliche steht nach allem Gehörten vor Anselm da als Unmöglichkeit. Die Voraussetzung dazu fehlt: nunquam te vidi, nondum novi te, incurvatus non possum nisi deorsum aspicere. Und nun beachten wir wohl: er will intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Daran, an der Bewußtseinswirklichkeit des Glaubens und Liebens, fehlt es ihm also durchaus nicht. Wie selbstverständlich wird das plötzlich erwähnt: credo et amo. Selbstverständlich ist ihm auch das, daß es ohne diese Bewußtseinwirklichkeit auch nicht die andere des intelligere, auch keine dogmatische Arbeit geben kann. Darum: credo ut intelligam. Wobei doch offenbar dieses credere nicht im Geringsten gut steht dafür, daß die Wirklichkeit, die er verstehen möchte, zur Stelle ist, so daß es auch nur zu einem aliquatenus intelligere kommen kann. Sondern darum, um die Gegenwart des Angesichtes Gottes, muß — trotz des credo, damit das credo gehaltvoll und kräftig werde, damit es wahr werden könne: credo ut intelligam — schlechterdings gebetet werden. Sie ist nicht da in und mit dem, was im Bewußtsein des Menschen ist und geschieht, auch nicht in und mit dem credere und amare seines Herzens. Sie ist da in Gottes Tat, um die gebetet wird: ostende te ipsum! die durch keine quaerere und invenire des Menschen ersetzt werden kann. Um ihr Geschehen, um die Beseitigung jener Unmöglichkeit muß der Mensch mit Gott ringen wie Jakob in der Nacht: ich lasse dich nicht, du segnest mich denn! Dann, auf dieses göttliche se ostendere hin, wird das credere inhaltsvoll, nicht in sich selber, aber daraufhin, daß es Glauben an den sich selbst zeigenden Gott ist, Glauben nicht an den „Gott unseres Bewußtseins", sondern an den Gott, der das Gebet seiner Heiligen hört und erhört. Dann mag die Arbeit beginnen: credo ut intelligam, indem ich glaube, kann ich verstehen, wobei Anselm doch nicht versäumt zum Schluß hinzuzufügen: et hoc credo, quia nisi credidero non intelligam: Glau-

bensſache, d. h. Sache des Glaubens an den ſich ſelbſt zeigenden Gott iſt auch dieſe Zuverſicht auf die Erkenntniskraft des Glaubens.

Aber was iſt das nun für ein Erkenntnisweg, auf den wir durch dieſes Anſelm-Kapitel verwieſen werden? Auf welchen Erkenntnisweg verweiſen uns unſere eigenen früheren Feſtſtellungen über die Wirklichkeit des Wortes Gottes, über ſeinen Perſoncharakter, Tatcharakter, Entſcheidungscharakter? Wenn von der Analyſe der religiöſen Bewußtſeinswirklichkeit weit, weit weg, wohin dann? Wir ſagten im Leitſatz: „Die Wirklichkeit des Wortes Gottes beruht ſchlechterdings in ſich ſelber.“ Alſo: Niemand und nichts iſt ihr überlegen. Niemand und nichts iſt ihrer mächtig, niemand und nichts kann über ſie verfügen. Haben wir dieſe Einſicht nicht aus der Luft gegriffen, ſondern folgt ſie zwingend aus unſerer Analyſe der Situation des Predigers und Hörers, dann muß ſie offenbar auch maßgebend ſein für die „Erkenntnistheorie“ des Wortes Gottes. Schlechterdings auf ſich ſelber beruhen muß auch die Erkenntnis ſeiner Wirklichkeit. Denn: ein Gegenſtand, der Inhalt meines Bewußtſeins wäre, deſſen Erkenntnis in mir beruhte, ebenſo wie in ihm ſelbſt (wie dies von der „Welt in Natur und Geſchichte“ in der Tat zu ſagen iſt), einem ſolchen Gegenſtand bin ich ſo überlegen wie er mir, ich bin ſeiner ſo mächtig wie er meiner iſt, ich verfüge über ihn, wie er über mich verfügt. Seine Wirklichkeit beruht keinesfalls in ſich ſelber, ſondern ſie iſt nur Wirklichkeit in der Korrelation von erkanntem Objekt und erkennendem Subjekt, wobei die Fichteſche Möglichkeit, dieſe Korrelation gänzlich zugunſten des erkennenden Subjektes zu deuten und alſo die Welt als Nicht-Ich, als Tat des Ich zu begreifen, noch ganz außer Betracht bleiben mag. Zu dieſen Gegenſtänden gehört das Wort Gottes nun jedenfalls nicht. Seine Wirklichkeit beruht ſchlechthin in ſich ſelber, darum auch ſeine Erkenntnis nicht ebenſowohl in mir wie in ihr ſelbſt, ſondern nur in ihr. Erkenne ich ſie — und darum geht es in der Tat —, dann muß dieſes „ich erkenne“ von allem anderen „ich erkenne“ auf das Beſtimmteſte unterſchieden

werden. Dann kann dieses „ich erkenne" gerade nicht umschrieben werden mit: „sie wird Inhalt meines Bewußtseins". Dann kann der Inhalt meines Bewußtseins wohl, wie wir bei Anselm hörten, ein Glauben und Lieben, ein Beten und Erhörtwerden sein, mein Bewußtsein kann angesprochen, gesegnet, begnadigt sein von jener Wirklichkeit, „erfüllt vom heiligen Geiste" — aber wahrlich gibt es hier keine Umkehrung, gibt es hier nicht die Konsequenz, daß ich mein Bewußtsein „auf seinen Gottes- oder göttlichen Geistesbesitz untersuchen" könnte, gibt es hier mit einem Wort keinen Weg von unten nach oben, vom Menschen zu Gott. Sondern darin wird Gott geglaubt und geliebt, darum wird gebetet und darin besteht die Erhörung, daß es einen Weg von oben nach unten, von Gott zum Menschen gibt, und dieser Weg ist eben die Erkenntnis des Wortes Gottes. Erkenntnis heißt hier prinzipiell An-Erkenntnis. Denken heißt Nach-Denken, cogitare kommt von dem cogere der göttlichen Offenbarung. Der Geist Jesu Christi, der in seiner Kirche ist, hat und ist das christliche Wissen. Und nun handelt es sich darum, daß der menschliche Geist dem sich als Subjekt zeigenden göttlichen Geist gehorche und gelassen sei. Wort Gottes ist eben die „Position Gottes in der Vernunft". Diese letzten Sätze sind Zitate aus der „Christlichen Dogmatik als Wissenschaft" des Ph. K. Marheineke (§§ 15, 24, 25, 26, 32, 115). Es ist einfach nicht zu leugnen, daß die Hegelianer bei aller Zweideutigkeit, mit der dieser Punkt auch bei ihnen umgeben ist, gerade hier entscheidend mehr gesehen haben als Schleiermacher und die Seinen. Wir erkennen das Wort Gottes nicht durch uns selbst und in uns selbst, sondern wir erkennen es durch Gott und in Gott. Oder anders gewendet: wir erkennen es nicht, sondern wir werden in ihm erkannt. Gegenstand unseres Erkennens ist unser In-ihm-erkanntsein. Die Formel, die wir hier zur Anwendung bringen, stammt aus dem 1. Korinther- und Galaterbrief. Erinnern wir uns kurz, wie Paulus auf unsere Frage geantwortet hat. Wir haben den νοῦς des Christus, hören wir ihn 1. Kor. 2, 16 erklären. Christus ist uns zur σοφία geworden: ἀπὸ θεοῦ 1, 30. Was heißt das?

Das hat vor allem eine negative Voraussetzung: Diese *σοφία* ist eine *σοφία ἐν μυστηρίῳ*, verborgene Weisheit 2, 7. In ihr selber liegt es begründet, daß die Welt mit ihrer Weisheit Gott nicht erkennt, 1, 21. Der bloß psychische Mensch *οὐ δέχεται*, hat kein Organ für das, was dem Geiste Gottes eigen ist. Es kann ihm nur Torheit sein, *οὐ δύναται γνῶναι* 2, 14. Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, in keines Menschen Herz ist es gekommen 2, 9. So kann euer Glaube nicht stehen *ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων*, sondern nur in der Kraft Gottes 2, 5. Gott hat es bereitet denen, die ihn lieben 2, 9. Gott hat es uns offenbart durch den Geist 2, 10. Der Geist erforscht die Tiefen Gottes. Wieso? Weil er der Geist Gottes selbst ist, der das Göttliche erkennt, wie des Menschen Geist das Menschliche erkennt 2, 10—11. Diesen Geist Gottes (im Unterschied zum „Geist der Welt") haben wir empfangen, und so erkennen wir Gottes Gnadentaten 2, 12. Darum: Was hast du, das du nicht empfangen hast? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als ob du es nicht empfangen hättest 4, 7? Wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn! 1, 31. Wenn Einer meint, etwas erkannt zu haben, der hat noch nicht erkannt, wie man erkennen muß. Wenn aber Einer Gott lieb hat, der ist von ihm erkannt, *ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ* 8, 2—3. Ebenso redet Paulus Gal. 4, 8 von den Christen: sie seien einst Nicht-Wissende gewesen um Gott, jetzt aber Erkennende Gottes oder vielmehr von Gott Erkannte *μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ*. Das direkte Erkennen Gottes aber, von Angesicht zu Angesicht, ist eine schlechthin eschatologische Möglichkeit. Dann, *τότε δὲ ἐπιγνώσομαι*, wie ich jetzt erkannt bin, *καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην* 1. Kor. 13, 12. Unser Erkennen Gottes jetzt und hier also ist unser Erkanntwerden von Gott. Dieser Paradoxie, der Paulus nicht ausweichen konnte, können wir offenbar auch nicht ausweichen. Bezeichnet doch gerade die logische Unmöglichkeit dieser Gleichung von Aktiv und Passiv aufs Genaueste den Sachverhalt, der nach unsern Voraussetzungen der allein mögliche ist und auf den uns auch jenes Anselmkapitel hingewiesen hat. Wagen wir die Behauptung, daß wir die Wirk-

lichkeit des Wortes Gottes erkennen, so erkennen, daß wir als Prediger sie zu verkündigen, als Hörer sie zu vernehmen im Menschenwort der christlichen Predigt gewiß sind, daß wir es nun wagen, die ganze Wissenschaft der christlichen Lehre auf diesen einen Grund zu gründen, auf dieses eine Ziel zu richten, und werden wir nun aufgefordert, uns über das Recht dieser Behauptung zu äußern — so können wir schlechterdings nur das Eine antworten: nicht, daß wir diese Wirklichkeit irgendwo in uns entdeckt haben — „wenn Einer meint erkannt zu haben, der hat noch nicht erkannt wie man erkennen muß" —, sondern daß wir von ihr entdeckt sind, daß wir in ihr stehen und gehen, daß wir sie selber gehört haben, nachdem sie selber zu uns gesprochen hat. Und auch diese Antwort sollte womöglich keinen Augenblick lang als Beteuerung und Theorie, sondern sofort mit der Tat gegeben werden. Wir können ja den Beweis für das Vorhandensein dieses Rechtsgrundes doch nur mit der Tat geben: Dadurch, daß wir ihm nachleben, dadurch, daß wir von jenem (dem uns um Auskunft Fragenden offenbar unbekannten Ort) insofern tatsächlich herkommen, als wir tatsächlich denken und reden als die Erkannten, als die Entdeckten, als die in der Wirklichkeit des Wortes Stehenden und Gehenden, als die Angesprochenen und Hörenden. Und zwar müßten wir dazu so zu denken und zu reden anfangen, fortfahren und nicht aufhören, das Wagnis des ἔλεγχος οὐ βλεπομένων Hebr. 11, 1, wagen und nicht abbrechen, keinen Augenblick so tun, als ob wir auch anders könnten, also keinen Augenblick unseren Standpunkt oder Ausgangspunkt „über dem Christentum", wie es Schleiermacher zur geisteswissenschaftlichen Begründung der Theologie als ratsam bezeichnet hat (Kurze Darstellung § 33, vgl. 1. Aufl. I § 4 und Gl. L. 1. Aufl. § 6), keinen Augenblick uns stellend, als könnten wir uns der Gewalt, die das Wort über uns hat, auch nur theoretisch entziehen. „Die Gerechtigkeit aus Glauben spricht so: Sage nicht in deinem Herzen: wer will in den Himmel hinaufsteigen (nämlich um Christus herunterzuholen), oder: wer will in den Abgrund hinunterfahren (nämlich um Christus von den Toten

heraufzuholen), sondern was sagt sie? Nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen. Das ist das Wort des Glaubens, das wir verkündigen", Röm. 10, 6—8. Und dabei wissen wir, daß auch dann nicht etwa wir es sind, die mit der Kühnheit solchen Wagnisses den Beweis für die Wirklichkeit des Wortes Gottes führen, sondern daß dieses unser Wagnis nur Dienst sein kann an dem Beweis, den das in unseren Mund und in unser Herz gelegte Wort Gottes selbst für seine Wirklichkeit führt. Wir dienen ihm, sofern wir von ihm zeugen. Unser Rechtsgrund ist das Recht, das es sich selber verschafft. Nicht wir offenbaren, sondern er, Gott, offenbart durch uns den Geruch der Erkenntnis seiner, *τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ* 2. Kor. 2, 14. Eben darum kann das Wagnis, mit der Wirklichkeit des Wortes Gottes zu rechnen, als mit dem theologischen Axiom nicht unterlassen und nicht unterbrochen werden. Wir würden damit nur bekunden, daß wir um eine Sache herumreden, ohne dazu berufen zu sein, und ohne von ihr eine Ahnung zu haben.

4. Haben wir mit dieser Erkenntnistheorie oder vielmehr mit dieser Ablehnung aller Erkenntnistheorie unser Haus auf den Felsen gebaut? Wir kehren noch einmal zurück zu dieser Frage. Das Kriterium Matth. 7, 24 lautet bekanntlich: „Wer diese meine Rede hört und tut sie, den vergleiche ich mit einem klugen Mann, der sein Haus auf den Felsen baute." Hierher gehört auch das von Ritschl gerne zitierte Wort Joh. 7, 16—17: „Meine Lehre ist nicht die meine, sondern dessen, der mich gesandt hat. Wenn jemand seinen Willen tun will, der wird erkennen, ob die Lehre von Gott ist, oder ob ich aus mir selber rede." Machen wir uns keine Illusionen: Die Rede Jesu tun oder also den Willen dessen tun, der ihn gesandt, das ist der Gehorsam des Glaubens, durch den der Vater im Sohne geehrt wird, und diesen Gehorsam haben wir noch nicht geleistet mit der programmatischen Erklärung, daß die Erkenntnis des Wortes Gottes für uns selbst und durch uns für andere nur in der Tat der Anerkennung

seiner Wirklichkeit als einer in sich selbst beruhenden, sich selbst begründenden und beweisenden stattfinden könne. Wir haben diese Tat nicht hinter uns, sondern vor uns. Wir werden sie immer vor uns haben, denn „wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, so sprechet: wir sind unnütze Knechte; wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren", Luc. 17, 10. Aber um das Vor-uns-haben dieser Tat handelt es sich ja gerade: wenn jemand seinen Willen tun will, heißt es ja ausdrücklich, wer einsieht, daß gegenüber dem Wort, das im Anfang bei Gott war, der Anfang des Menschen (darin hat Goethe recht!) nur in der Tat bestehen kann, und wer darum diesem Wort gegenüber nichts anderes will als diese Tat tun, dessen Programm hat die Verheißung, daß Gottes Wort sich ihm als Gottes Wort bewähren werde, daß sein geplantes Haus jedenfalls auf die richtige Stelle zu stehen kommt. Werden wir jede hinter uns liegende Tat dieses Willens selber wieder nur als Programm, als Plan, als Willen zu dieser Tat verstehen können, so ändert das nichts an der Verheißung, die unser Wollen — nur darauf kommt es an — hier hat, wenn es unser wirkliches Wollen ist.

Ich würde nun keinen Augenblick bestreiten, daß diese unsere „erkenntnistheoretische" Grundlegung logisch die Form einer regelrechten petitio principii, eines sogenannten Zirkelschlusses, hat. Auf die Frage: wie erkennst du das Wort Gottes?, antworte ich: so und darin, daß ich es erkannt habe, bevor ich es erkenne, so und darin, daß Gott es zu mir gesprochen hat. Wir haben zu dieser logischen Form unserer Grundlegung noch einige Erläuterungen zu geben.

a) Es fragt sich, ob nicht gerade diese logische Form, die einer theologischen Grundlegung allein angemessene ist. Um was anderes soll es sich denn in der Theologie handeln, als um nicht nur eine, sondern die petitio principii. Wie man auch den Ausgangspunkt der theologischen Untersuchung wähle — sei er denn also das religiöse Bewußtsein oder der christliche Glaube —, immer meint man doch als letzten eigentlichen Grund und Gegenstand dieser Wissenschaft das unableitbar nur in sich selbst be-

gründete, schlechthin Ursprüngliche, die in sich selbst ruhende, sich selbst beweisende, durch sich selbst offenbare Wahrheit Gottes. Dieses Prinzip wird gesucht: sei es denn also im Bewußtsein des Menschen, aber wie und von wo aus könnte es denn gesucht werden, ohne daß es als dieses, also als auch unserem Bewußtsein vorangehendes und schlechthin überlegenes Prinzip offen oder heimlich als bekannt schon vorausgesetzt wäre. Wer kann denn nach Schäders Anweisung sein Bewußtsein auf seinen Gottesgehalt untersuchen, ohne daß er anderswoher schon weiß, was er sucht? Und um so schlimmer für ihn, wenn er es etwa nicht weiß, und dann sicher etwas ganz anderes findet als dieses Prinzip! Weiß er es aber, wird er dann nicht im Lauf seiner Untersuchung unter Erröten gestehen müssen, daß die feierliche Erforschung seines Selbstbewußtseins ein harmloses Friedensmanöver, um nicht zu sagen ein Mätzchen war, sofern ihm zum vorneherein irgendwie gesagt war, was ihm sein Selbstbewußtsein in allen seinen Tiefen nimmermehr hätte sagen können? Ob es nicht besser wäre, diese den Weltkindern ohnehin unglaubwürdige Schein-Untersuchung fallen und die Theologie mit jenem zum vornherein Gesagten gleich anfangen zu lassen, wie es die ganze alte Theologie getan hat? Wenn die Theologie sich der petitio principii, NB. der petitio hujus principii schämt, dann schämt sie sich des Evangeliums, und das kann in dieser und in jener Welt nur unerfreuliche Folgen haben.

b) Kann nun, die Notwendigkeit der petitio principii im allgemeinen zugegeben, das principium, das erste Gegebene, „Gott", zu dem man, eben, weil es das erste ist, nicht aufsteigen kann aus dem Nichts, sondern von dem man nur herkommen kann, um wieder darauf zurückzukommen, das nicht erst zu entdecken, sondern nur als Vergessenes wieder zu entdecken ist, weil wir es schon kennen, — kann es etwas anderes sein als eben Gottes Wort? Ist es ein unbeträchtlicher Umstand, daß die Sache nun einmal den Namen Theo-Logie trägt? Oder sollte die Meinung der neueren Theologen ernstlich die sein, daß die Religion des Menschen, Gott in ihm, das erst Gegebene, das in sich selbst begrün-

dete und letzte sei, der Logos, zu dem sich dann Gottes Logos, sofern er als relativer Gegensatz zu jenem anerkannt wird, nur verhielte wie das Prädikat zum Subjekt, das, je nachdem gesetzt oder auch nicht gesetzt werden kann? Ist Selbstgewißheit wirklich das Erste, auch wenn es um Gott geht und Gottesgewißheit nur als ihr Derivat, nur als in ihr nachweisbar und begründet zu verstehen? Der Mensch das Sichere, Gott das Problematische? Die neueren Theologen pflegen sich (wenn man von gewissen unbesonnen dilettierenden „theologischen" Historikern absehen will) im allgemeinen entrüstet dagegen zu verwahren, daß das etwa ihre und Schleiermachers wahre Meinung sei, und ihre eifrigen Bemühungen vom Menschen und seiner Religion aus irgendwie doch zu einem Woher? des religiösen Gefühls, zu einem Objektgehalt, zum Begriff der Offenbarung, wohl gar zu dem Satz „Gott ist" vorzustoßen, zusammen mit ihrer einmütigen Beteuerung, mit Feuerbach wirklich nichts gemein zu haben, verraten unzweideutig, daß dies ihre Meinung in der Tat nicht ist. Es ist aber zu fragen, warum sie dann nicht herausrücken mit ihrer wahren Meinung, dahin lautend: daß der Mensch in der Theologie ursprünglich und vorgängig aller anderen Bestimmungen vor Gott steht, weil er von Gott angeredet ist, daß sein Glaube, seine Religion nur vom Worte Gottes aus zu verstehen ist und nicht umgekehrt? Lohnt es sich wirklich oder ist es nicht Götzendienst der Methode, wenn man das bestenfalls zuletzt auch noch sagt, zuletzt, wo es nur noch als Verlegenheitsauskunft wirken, keinerlei Glaubwürdigkeit mehr in Anspruch nehmen kann? Wir stellen demgegenüber die Forderung: die Theologie muß ganz primitiv umkehren von der Furcht zum Mut, sich zu ihrer wahren Meinung durch die Tat zu bekennen: die Selbstgewißheit des Menschen von der Gottesgewißheit aus zu verstehen und nicht umgekehrt, den Logos in uns vom Logos Gottes aus und nicht umgekehrt.

c) Sollte auch dieses Zweite zugestanden sein, dann kann der Gang der theologischen Untersuchung kein anderer sein als der: von jenem principium, dem gesprochenen Wort Gottes, als

dem ersten Gegebenen zu seinem Gegenüber, dem angesprochenen Menschen, und dann, dieses Gegenüber ganz im Lichte jenes Ursprünglichen, also der Mensch ganz als der angesprochene Mensch verstanden: Rückblick dorthin, woher wir gekommen sind, petitio principii. Also: 1. Wort Gottes, 2. Erkanntsein des Menschen im Worte Gottes, 3. Erkenntnis des Wortes Gottes durch den Menschen. Die Zeit wird noch einmal kommen, da die Theologie sich auch von der Philosophie, der sie jetzt zu Gefallen leben möchte, wird sagen lassen müssen, daß die umgekehrte Reihenfolge nicht nur aus Furcht, sondern auch aus Unsachlichkeit geboren ist. Denn wem soll man die Prinzipienlehre der neueren Theologie vergleichen? Ist sie nicht gleich einer Uhr, die sinnreicherweise so konstruiert ist, daß die Zeiger statt von links nach rechts, von rechts nach links laufen? Was soll der Versuch, sich von dem von einem „Standpunkt über dem Christentum", also gottlos, betrachteten Menschen aus zu Gott aufzuschwingen, um nachher von dem so gewonnenen und verstandenen Gott aus glücklich wieder beim Menschen zu endigen? Ist es nicht klar, daß man dabei *erstlich* dem Menschen unter maßlosen Sentimentalitäten und Übertreibungen ein Gottesbewußtsein, Transzendenzerfahrungen, unausweichliche Gefühle, überwältigende Erlebnisse u. dgl. zuschreiben muß, die zu seinem Heil noch nie ein Mensch wirklich so gehabt hat, wie es in den betreffenden Büchern zu lesen steht; denn wenn Gott jemandem wirklich zum „Inhalt" seines Bewußtseins geworden wäre, was sollte aus diesem Jemand werden? „Wer Jahve sieht, der stirbt!" Ex. 33, 20. Ist es nicht klar, daß man *zweitens* von diesen Angeblichkeiten aus einen Sprung zur Existenz Gottes, zur Offenbarung uff. unternimmt, zu dem der philosophische Nachbar, dem man es durchaus recht machen möchte, doch nur und zwar mit Recht verzeihend lächeln kann? Ist es nicht klar, daß man dabei *drittens* einen Gott, einen Mensch-Gott bekommt, der dem zweiten Gebot zuwider ein Bildnis und Gleichnis ist, von denen es heißt: Bete sie nicht an und diene ihnen nicht? Und ist es nicht klar, daß man *viertens* nach dem Umweg über alle diese Halb-

heiten und Unglaubwürdigkeiten, von dem Ikarusflug wieder zur Erde zurückkehrend, dem daselbst hausenden Menschen über sein Gottesverhältnis wahrscheinlich wenig, sehr wenig zu sagen haben wird, was er sich nicht ohne diese ganze theologische Kunst und besser, selbst sagen könnte?

Franz Overbeck, der das, was man nicht wohl anders denn als die Feigheit der neueren Theologie nennen kann (er bezeichnet es gerne als ihre Jesuitierung), durchschaut hat wie wenige im 19. Jahrhundert, hat ihr zugerufen: „Anders als durch Verwegenheit ist Theologie nicht wieder zu gründen" (Christentum und Kultur S. 16). Diese „Verwegenheit" dürfte darin bestehen, daß man am Anfang der Theologie stehen läßt, was nun einmal an ihrem Anfang steht. Und dieses Stehenlassen dürfte dann wohl gerade das Gegenteil von aller „Verwegenheit" sein. Wir schließen diese „erkenntnistheoretischen" Überlegungen mit einigen Sätzen aus einer Predigt von H. F. Kohlbrügge, die zu jenem Anselm-Kapitel ein passendes Gegenstück bilden: „Wenn ich sterbe — ich sterbe aber nicht mehr — und es findet jemand meinen Schädel, so predige es ihm dieser Schädel noch: ich habe keine Augen, dennoch schaue ich Ihn; ich habe kein Gehirn noch Verstand, dennoch umfasse ich Ihn; ich habe keine Lippen, dennoch küsse ich Ihn; ich habe keine Zunge, dennoch lobsinge ich Ihm mit euch allen, die ihr Seinen Namen anruft. Ich bin ein harter Schädel, dennoch bin ich ganz erweicht und zerschmolzen in Seiner Liebe; ich liege hier draußen auf dem Gottesacker, dennoch bin ich drinnen im Paradies! Alles Leiden ist vergessen! Das hat uns Seine große Liebe getan, da er für uns Sein Kreuz trug und hinausging nach Golgatha" (Passionspred. S. 173 f.). Von da an dürfte denn auch möglich sein ein intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Denn das, das heißt credere et amare.

5. Auch aus der Art, wie sich uns die Wirklichkeit des Wortes Gottes zu erkennen gibt, folgen nun einige Näherbestimmungen dieses Begriffs.

a) Das Wort Gottes ist nicht nur Rede, sondern An-Rede. Wir können weder hierhin noch dorthin eilen, weder in den Himmel noch in den Abgrund, um es zu vernehmen oder zu lesen, sondern es ist „in deinem Mund und in deinem Herzen", weil es zu uns gekommen ist. Das heißt aber: der hörende Mensch ist im Begriff des Wortes Gottes ebenso eingeschlossen wie der redende Gott. Er ist in ihm „mitgesetzt" wie der Schleiermachersche Gott im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl. Man redet nicht vom Worte Gottes, wenn man nicht eben damit von seinem Vernommenwerden durch den Menschen redet, oder noch konkreter: von dem es vernehmenden Menschen, von dem menschlichen Ich, das hier endlich und endgültig auf das Du stößt, das sein Ursprung ist und in Gemeinschaft, mit dem es als Ich allein existieren kann. Eben darum ist das Wort Gottes ein Begriff, der nur einem existenziellen Denken überhaupt zugänglich ist.

b) Eben als Anrede an den Menschen tritt das Wort Gottes nicht unverhüllt, nicht direkt an den Menschen heran, sondern es geht ein in seine geschöpfliche und sündenbeherrschte Seinsweise. Wer von diesem Eingehen oder vielmehr Ansichnehmen nichts wüßte, der wüßte nicht um das Wort Gottes. Es wird in der Offenbarung Fleisch, es nimmt menschliche Natur an, d. h. aber Seele und Leib in Jesus Christus. Es wird in der Heiligen Schrift, im Zeugnis der Propheten und Apostel menschlicher Geist und menschlicher Buchstabe. Es wird in der kirchlichen Verkündigung menschliches Wort und menschlich-sinnliches Zeichen, Sakrament. Immer beides, denn nur so ist es die wirkliche Anrede Gottes an den als seelisch-leibliches Wesen existierenden Menschen. Wer spiritualistisch nur von der Seele Jesu wüßte, und nur vom Geist der ersten Zeugen, und nur vom Menschenwort der kirchlichen Verkündigung, der wüßte nicht um das Wort Gottes. Und wer materialistisch nur vom Leib Jesu wüßte, nur vom Buchstaben der Schrift, nur vom Sakrament, der wüßte wiederum nicht um das Wort Gottes. Es ist alles gleich konstitutiv: daß das Wort Gottes überhaupt eingeht in

die Sphäre des Menschen, und daß es in allen seinen Gestalten menschlicher Geist und menschliche Sinnlichkeit wird. Denn nur so erreicht es den Menschen in seiner Ganzheit, tritt es ihm entgegen als das göttliche Du, dem sich das Ich nicht entziehen kann.

c) Verhüllt durch diese an sich genommene menschliche Seinsweise ist das Wort Anrede Gottes doch nur durch Gott selber. Weder die menschliche Natur Christi, noch Geist und Buchstabe der ersten Zeugen, noch Wort und Sakrament der Kirche sind Gottes Wort an und durch sich selber. Sie sind es, sofern Gottes Wort sie angenommen hat zu diesem Dienst, sofern Gottes Wort durch sie redet. Die Bibel und die alte Kirche und Theologie verweisen in bezug auf dieses „sofern" auf den Begriff des heiligen Geistes, d. h. auf Gott selbst, sofern er seine Anrede an den Menschen nicht nur durch jene Kondeszendenz möglich, sondern in seiner Kraft wirklich macht, also vollzieht. Der Vater ist der Sprechende, der Sohn ist das Sprechen, der heilige Geist ist der Spruch. Darum wüßte der noch einmal nicht um das Wort Gottes, der nicht auch um dieses Letzte wüßte, das wir billig (vorläufig unerklärt!) an das Ende gerade dieses Paragraphen stellen: um das testimonium internum spiritus sancti.

§ 8. Dogmatik als Besinnung auf das Wort Gottes

1. Besinnung, Wissenschaftlichkeit, Sachlichkeit — 2. Der Richtpunkt der Besinnung — 3. Das Dogma, die Dogmen und die Dogmatik

Dogmatik ist die methodische Besinnung vom Menschenwort der Predigt auf das in ihr verkündete Wort Gottes. Diese Besinnung geschieht durch kritische Erläuterung der Beziehung des Predigtwortes zu der in der Schrift bezeugten Offenbarung. Der Begriff des Dogmas zeichnet die endgültig erkannte Wahrheit dieser Beziehung: er ist ein eschatologischer Begriff. Ihm gegenüber können also mit den von der Kirche öffentlich anerkannten Dogmen, auch die Sätze der dogmatischen Wissenschaft nur Annäherungsversuche bedeuten.

1. „Dogmatik nennen wir die Bemühung um die Erkenntnis des rechten Inhalts der christlichen Rede von Gott und vom Menschen", so haben wir angefangen. Wir sind nach dem gemachten Weg in der Lage, genauer zu sagen, um was es sich handelt.

a) Dogmatik ist *sinnvoll* und *möglich*, weil die christliche Predigt Gottes ist. Dogmatik ist *nötig*, weil die christliche Predigt nicht nur Gotteswort, sondern auch Menschenwort, nicht nur göttliche Gabe, sondern auch menschliche Aufgabe ist und zwar das zweite wie das erste nicht nur teilweise, sondern ganz. Und nun steht sie als das Zweite in einer Reihe mit allem anderen menschlichen Tun, mit allem anderen Reden insbesondere und kann sich dem Problem der Ethik, der *Frage* nach seinem Sinn, der Forderung der *Besinnung*, der Verantwortung über ihren Sinn so wenig entziehen, wie der Rhetor Gorgias sich der Neugier des platonischen Sokrates entziehen konnte. Auch der christlichste Redner könnte ja ein Gorgias, also ein Sophist sein, dessen Rede so wenig den rechten Inhalt hat, daß er sich schließlich muß zeigen lassen, daß er offenbar um des Redens und nicht um der Sache willen Redner ist. Auch der christlichste Redner müßte sich die Frage: ob nicht am Ende doch ein Gorgias? mindestens einmal in der Woche sehr bestimmt vorlegen. Die Frage besteht eben, an alles menschliche Tun als solches ist sie gerichtet: weißt du auch, was du tust? Ihr schlichtes aber unabweisliches Vorhandensein bedeutet hier die Notwendigkeit der Dogmatik.

b) Wenn diese notwendige Besinnung *methodisch* geübt wird, dann ist sie Dogmatik, dogmatische Wissenschaft. Sie kann nämlich auch unmethodisch, chaotisch, freischärlerhaft, in vereinzelt angesetzten Vorstößen geübt werden, und es ist sofort zu sagen, daß sie in solcher Form oder Unform oft unendlich viel fruchtbarer ist als bei den entsprechenden und scheinbar schon an sich überlegenen wissenschaftlichen, d. h. methodisch aufs Ganze gehenden Versuchen solcher Besinnung. Irreguläre Dogmatik, d. h. Besinnung von einzelnen Gedanken und Gesichtspunkten aus, bestimmt von irgendeinem konkreten Eindruck oder Erleb-

nis — solche irreguläre Dogmatik treibt wohl heimlich ein bißchen jedermann, und das ist ganz in der Ordnung. Irreguläre Dogmatik braucht nicht dilettantisch zu sein. Wird sie in strenger Sachlichkeit getrieben — und dazu ist „Methode" nicht durchaus nötig, — dann kann sie sehr wohl zu Teilerfolgen führen, die bedeutsamer und ernsthafter sind als die Leistungen von Dutzenden allzu methodischer Methodiker, die von der Sache vielleicht wirklich weniger wissen als solche Freischärler. Ich denke dabei z. B. an die „Theologie" der beiden Blumhardt oder Hermann Kutters. Der große irreguläre Dogmatiker ist kein anderer als Luther! Auch geschichtlich ist ja die reguläre aus der irregulären Dogmatik hervorgegangen. Nicht immer war es ein Gewinn, öfters das Gegenteil, wenn dieser Übergang stattfand. Alles, was über Dogmatisierung, Systematisierung, Verknöcherung und Verholzung lebendiger christlicher Einsicht mit Recht zu klagen ist, bezeichnet die Gefahr, die auf dem Weg von der irregulären zur regulären Dogmatik zu bedenken ist. Aber dieser Weg ist unvermeidlich. Gründliche Besinnung hat nun einmal die Tendenz in sich, planmäßige zusammenfassende Besinnung zu werden, eine Tendenz, der sich die kleinen Geister und dann wieder die ganz großen, die Propheten unter den Theologen, entziehen können, der sich aber die Kirche nicht ungestraft auf die Länge widersetzen würde. Irreguläre Dogmatik hat, das würde sich vielleicht gerade an Luther zeigen lassen, den Nachteil, daß sie in der Regel allzusehr mit der Person ihres Urhebers verbunden ist, als daß sie auf andere nicht nur anregend und erwecklich, sondern auch belehrend und aufbauend wirken könnte. Und das braucht die Kirche: Belehrung, gerade nachdem vielleicht starke Anregung und Erweckung stattgefunden hat, also z. B. Melanchthon und Calvin, nachdem Luther gesprochen! Belehrung ist dann nicht möglich, ohne daß ein Weg gesucht, das Ganze nach einer bestimmten Ordnung in Angriff genommen wird. Das ist der allgemeinste Sinn des Begriffs Methode oder Wissenschaftlichkeit. Die Methode ist sehr schlicht aus den Bedürfnissen des Unterrichts entstanden, die der begnadete einzelne Lehrer unter

Umständen übersehen darf, die auf die Reinheit ihrer Lehre und darum auf die Erziehung und Disziplinierung ihrer Lehrer bedachte Kirche nimmermehr. H. H. Wendt (Syst. d. christl. Lehre S. 2) definiert den Begriff des Wissenschaftlichen folgendermaßen: „Wissenschaftlich heißen wir ein Erkennen, bei dem geflissentlich alle Mittel zur Sicherstellung der objektiven Wahrheit der Erkenntnis angewendet werden", näher zu beschreiben als ein Erkennen im Zusammenhang unter Anwendung unbefangenster Kritik, mit dem Absehen auf konsequente Begründung aller Erkenntnisse — eine Definition, der man sehr wohl zustimmen kann unter dem eigentlich selbstverständlichen Vorbehalt, daß die Auswahl der Mittel zur Sicherstellung der objektiven Wahrheit, die Art des Erkenntniszusammenhangs, die kritische Norm, die Möglichkeit der Begründung auf jedem Gebiet bestimmt sein müssen durch die Eigenart des betreffenden Gegenstandes und nicht etwa umgekehrt dem Gegenstande Gewalt angetan werden darf durch einen vorgefaßten konkreten Begriff von Methode und Wissenschaftlichkeit. Das ist es, was vorhin mit dem Begriff Sachlichkeit bezeichnet wurde. Im Blick auf diesen Vorbehalt ist zu sagen, daß gerade in unserem Fall, auf dem Felde der Dogmatik eine Arbeit unter Umständen sehr wissenschaftlich, aber höchst unsachlich sein kann (man denke etwa an die Glaubenslehre von Troeltsch), und umgekehrt eine andere sehr unwissenschaftlich, aber höchst sachlich (man denke an die Schriften von Hamann); sind beides Übel, so wird man doch, vor die Wahl gestellt, dem zweiten den Vorzug geben müssen, weil es die Möglichkeit tiefer irregulärer Erkenntnis nicht unmöglich macht, während der Wissenschaftler ohne Sachlichkeit weder regulär noch irregulär, sondern bestimmt gar nichts erkennen wird, wie man dies von der Glaubenslehre von Troeltsch ruhig sagen darf. Der Grimm war übereifrig, aber nicht unverständlich, mit dem einst A. F. C. Vilmar (Dogmatik I S. 38) gegenüber einem Wissenschaftsbegriff, der die dogmatische Sachlichkeit geradezu auszuschließen schien, empfahl, „sich einstweilen des Namens der Wissenschaft für die Theologie gänzlich zu enthalten".

c) Eben diese der Wissenschaftlichkeit übergeordnete Sachlichkeit ist nun das Dritte, von dem zu reden ist. Das Tun des christlichen Predigers könnte ja an sich zu mancherlei Besinnung, auch zu mancherlei methodischer Besinnung Anlaß geben. Aber nicht alle Besinnung ist sachlich. Sie ist es dann nicht, wenn dabei nicht oder nur nachträglich und nebenbei nach dem aus dem eigenen Wesen der Predigt sich ergebenden Prinzip gefragt, sondern als Ziel der Besinnung eine Idee oder eine Norm gewählt wird, die als Richtpunkt irgendeines anderen Tuns ausgezeichnete Dienste leistet, ja, die irgendeine Bedeutung sicher auch für dieses Tun hat, die aber, hier ins Zentrum gestellt, die Besinnung, mag sie dann so methodisch sein als sie will, sicher unsachlich macht. Ein Baumeister kann ein Künstler sein, aber wenn sein Denken nun wirklich letztlich und eigentlich ein künstlerisches Denken sein sollte, dann ist er sicher ein unsachlicher Baumeister; denn er wird dann am Richtpunkt seines Denkens als Baumeister sicher vorbeidenken. Ein Künstler wiederum kann auch ein Erzieher sein. Seine Kunst ist aber sicher unsachlich, keine wirkliche Kunst, wenn ihm etwa das Erziehen, Belehren, Predigen, Agitieren (und wäre es für die beste Sache) sein letztes und eigentlichstes Anliegen sein sollte. Und so kann ein Dogmatiker sehr wohl auch ein „Geisteswissenschaftler", ein „Ethiker" im Sinne Schleiermachers sein, er darf, nein, er soll auch als Dogmatiker wissen um den ganzen Ernst des Kulturproblems, wissen darum, wie der Philosoph, der Psychologe, der Historiker, der Politiker, der Ästhetiker, der Naturwissenschaftler oder Techniker denkt und im Rahmen seiner besonderen Aufgabe denken muß, er darf, nein, er soll die Möglichkeiten aller dieser Denkarten lebendig in sich tragen. Er wird aber in dem Augenblick, und wäre seine Leistung noch so glänzend und in sich geschlossen, ein unsachlicher Dogmatiker, wenn er sich von einer jener Denkarten oder (wie Theologen es besonders lieben!) von ihnen allen miteinander so imponieren läßt, daß er die seiner Sache, der Dogmatik, angemessene Denkart entweder ganz vergißt, oder aber nur im dritten oder vierten Rang, untergeordnet einem oder allen möglichen fremd-

artigen Gesichtspunkten gerade auch noch mitreden läßt. Er ist der wahre dogmatische Dilettant, wenn er nicht merkt, daß die Besinnung, die hier zu üben ist, ihren eigenen Richtpunkt hat, der nun einmal nicht von der Historik, nicht von der Psychologie, nicht von der Soziologie und auch nicht von einer allgemeinen Kulturphilosophie oder Geisteswissenschaft ihr gesetzt werden kann, sondern der ihr als Dogmatik so gut gesetzt ist, wie jeder anderen Wissenschaft ihre Richtpunkte. Es wäre denn — aber davon war zu Schleiermachers, davon war zu Troeltschs Zeit keine Rede und davon kann auch heute noch nicht die Rede sein —: wir hätten eine Kulturphilosophie, die sich die Mühe genommen hätte, über den eigentümlichen Richtpunkt, die eigentümliche Sachlichkeit der Theologie und der Dogmatik im besonderen so aufgeschlossen und gründlich nachzudenken, daß es keine Fremdherrschaft und keine Bedrohung ihrer lebenswichtigsten Interessen bedeuten würde, wenn die Theologie sich an ihrem (aber eben wirklich an ihrem) Ort der Enzyklopädie einer allgemeinen Wissenschaftslehre eingliedern würde. Nicht eine splendid isolation der Theologie unter den Wissenschaften und in der Kultur ist unser Anliegen, aber daß sie es wieder lerne, im eigenen Haus eigene Ordnung zu halten, daß ihr Haus aufhöre ein Allerweltshaus zu sein. Solange uns aber keine Garantie gegeben ist zur Sauberkeit in dieser Beziehung, solange die Belehrung durch eine allgemeine Wissenschaftslehre eitel Störung und Zerstörung der uns notwendigen eigenen Sachlichkeit bedeutet, solange der Historiker, der Psychologe, der Logiker, der Pädagoge usf. seine Grenzen und unsere Grenzen so wenig kennt, daß wir keinen Augenblick vor allen möglichen Kuckuckseiern sicher sind, solange danken wir für alle Wissenschaftslehre, solange ziehen wir die splendid isolation einer universitas literarum, in der wir unseren eigenen eigentümlichen Platz nicht wahren können, vor. Welches nun der Richtpunkt der dogmatischen Besinnung und also das Kriterium der Sachlichkeit der Dogmatik ist, das braucht am Schluß dieses unseres ersten Kapitels über die Wirklichkeit des Wortes Gottes nicht mehr gesagt zu werden. Wir haben gezeigt, wie sich dieses

Prinzip aus dem Wesen des hier in Frage stehenden menschlichen Tuns, der christlichen Rede, ergibt, wir haben es nach allen Seiten zu bestimmen versucht, wir haben die Frage seiner Erkenntnis aufgerollt und beantwortet. Wir haben das Recht zu der Feststellung, daß, wenn hier methodische Besinnung zugleich sachlich sein soll, ein anderer Richtpunkt als eben der Begriff des Wortes Gottes nicht in Betracht kommt. Nach der Übereinstimmung, nach der Eignung, nach der Angemessenheit des Predigtwortes im Verhältnis zum Worte Gottes hat die Dogmatik zu fragen, nach nichts sonst.

2. Wie aber soll sich diese Befragung in concreto vollziehen? Wie ist Besinnung vom Menschenwort der christlichen Predigt auf das in ihr verkündigte Wort Gottes möglich? Die Wichtigkeit der in § 4 entwickelten Unterscheidung der drei Gestalten des Wortes Gottes dürfte nun einsichtig werden. Wäre das Menschenwort der Predigt die einzige Gestalt des Wortes Gottes, so könnte in Anbetracht der göttlichen Absolutheit dieser Wirklichkeit die Besinnung darauf nur in einer abstrahierenden logischen Reflexion bestehen, die die Dogmatik mindestens in große Nähe der philosophischen Arbeit versetzen würde. In eine spekulative Psychologie, die das christliche Menschenwort als direkten Reflex eines unmittelbar gesprochenen göttlichen Urwortes zu verstehen suchen würde, würde dann die dogmatische Besinnung auslaufen. So könnte es Schleiermacher in der Einleitung seiner Glaubenslehre ursprünglich gemeint haben. So meinten es jedenfalls die theologischen Hegelianer, ein Ph. K. Marheineke in der ersten, ein A. E. Biedermann in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Gerade an ihrem Denken kann nun aber deutlich werden: übersieht man jene Unterscheidung, übersieht man, daß das Wort Gottes, das sich heute des Mittels der kirchlichen Predigt bedient, ein bestimmtes, wenngleich relatives Gegenüber hat in dem Worte Gottes, im Zeugnis der Propheten und Apostel, wie dieses selbst wieder von dem Worte Gottes in der Offenbarung relativ aber bestimmt zu unterscheiden

ist, rechnet man also, wie dies auch Schleiermacher und seine Nachfolger getan haben, die eigenen Worte und die der Bibel ohne weiteres ineinander, um sich höchstens nachträglich auf eine gewisse Maßgeblichkeit der letzteren „einzulassen" (wie Marheineke bezeichnend sagt), dann ist klar, daß bei der Besinnung auf den allen diesen menschlichen Worten einsam und abstrakt gegenüberstehenden göttlichen Logos (auch wenn die Besinnung auf ihn, wie dies bei den Hegelianern der Fall ist, als die eigentliche Aufgabe anerkannt wird) der menschliche Logos schließlich doch wieder das Maß aller Dinge sein wird. Unsachlich ist auch eine solche spekulative Dogmatik, sofern sie sich eben (nun müßte alles über das Erkenntnisproblem Gesagte in Kraft treten!) nicht durch das Wort sagen läßt, was das Wort ist, nicht sagen lassen kann, obwohl sie es möchte, weil sie ein konkretes Gegenüber, von dem her es ihr gesagt werden könnte, nicht kennt und darum darauf angewiesen ist, es sich selber zu sagen. Wir sind dieser Verlegenheit enthoben, wenn wir uns nun daran erinnern, daß die christliche Predigt ihrem Wesen gemäß stattfindet in einem Verhältnis von Unterordnung, nämlich unter das Propheten- und Apostelzeugnis der Bibel, einer Unterordnung, die darum absolut bindend, zwingend ist, weil die Bibel Zeugnis von der Offenbarung ist. Besteht dieses Verhältnis, ist es eingesehen und anerkannt, dann kann die Besinnung vom Menschenwort der christlichen Predigt auf das Wort Gottes offenbar gerade nicht auf dem Wege abstrahierender Reflexion erfolgen, dann steht der Richtpunkt der Besinnung dem Dogmatiker konkret gegenüber, eben in dem für diese Besinnung schlechthin maßgebenden biblischen Offenbarungszeugnis. Wohlverstanden: nach dem Worte Gottes ist gefragt, an ihm soll das Menschenwort der Predigt gemessen, kritisiert und normiert werden, also nicht an dem Paulus dixit, sondern an dem Deus dixit im Paulus dixit, an der Bibel als Offenbarungszeugnis. Aber eben weil nach dem Worte Gottes gefragt ist, nach dem Logos, dessen sich der menschliche Logos nicht bemächtigen, von dem er nur angesprochen werden und sein kann, darf man nun an dem Paulus dixit,

in dem das Deus dixit konkret wird, nicht etwa vorübereilen, darf es nicht mit unserem Reden auf eine Stufe stellen, als könnten wir selbst auch als direkte Offenbarungszeugen reden. Wir können es nur als indirekte oder wir können es gar nicht. Es wäre denn, wir verstünden unter Offenbarung die Selbstoffenbarung unseres eigenen Geistes. Die Selbstoffenbarung des Geistes Gottes, das Wort Gottes in seiner ersten Gestalt redet uns an im Spiegel seiner zweiten Gestalt, in der heiligen Schrift, und so und nicht anders wird es in seiner dritten Gestalt der Grund, die Norm und das Kriterium der christlichen Predigt. Alles Umgehen der Schrift würde uns, und wenn es uns mit der Frage nach dem Worte Gottes noch so ernst wäre, doch wieder zurückführen auf jenen Weg der spekulativen Dogmatik, auf dem der Mensch letztlich mit sich allein, sein eigener Richter, Helfer und Herr ist. Das Menschenwort der christlichen Predigt wäre und bliebe Menschenwort, der Anspruch, mit dem es auftritt und die Erwartung, von der es umgeben ist, wären nichtig, wenn das souveräne Wort Gottes sich nicht zu ihnen bekennen würde. Dogmatische Besinnung kann nun dieses Selbstbekenntnis des Wortes nicht schaffen und nicht ersetzen. Sie kann aber das christliche Denken, aus dem jene Menschenworte hervorgehen, methodisch diesem Selbstbekenntnis des Wortes Gottes entgegenführen und gegenüberstellen, um es so — der Inhalt ist Gottes Werk — zu einem angemessenen Gefäß dieses Inhalts zu machen. Oder sagen wir noch bescheidener: um möglichst viel von dem zu beseitigen, was das menschliche Denken und Reden zu einem Hindernis jenes durch das Wort wirklichen Werkes Gottes machen kann. Dogmatische Besinnung bedeutet die Krisis des christlichen Menschenwortes, im zweifachen Sinn des Wortes Krisis: sie führt es in das Gericht und sie gibt ihm Richtung. In diesem Sinn definieren wir sie als „kritische Erläuterung" seiner Beziehung zu der in der Schrift bezeugten Offenbarung. Durch Erläuterung dieser dem Predigtwort wesenhaft eigenen Beziehung führt es die dogmatische Bestimmung dem ihm nötigen Gericht entgegen, das seine einzige Rechtfertigung ist. Das

Wort Gottes bildet aber ein Gegenüber zu dem menschlichen Denken des christlichen Predigers eben in dieser zweiten Gestalt, als das prophetisch-apostolische Offenbarungszeugnis. Und in dieser Gegenüberstellung vollzieht sich die dogmatische Besinnung.

3. Nach der Beziehung des Predigtwortes zu der in der Schrift bezeugten Offenbarung fragt also die Dogmatik. Darum heißt sie Dogmatik, Wissenschaft vom Dogma. Das Dogma als der Inbegriff der Dogmen ist nämlich die erkannte Wahrheit jener Beziehung. Dogmatik möchte wissen um das Dogma. Wir haben uns über diese Definition kurz zu rechtfertigen. — Unter Dogma verstand das Altertum einen solchen philosophischen, politischen, kultischen oder theologischen Lehrsatz, der auf dem betreffenden Gebiet als Grundsatz, als Fundamentalsatz anzusprechen war, im Unterschied von abgeleiteten, daraus entwickelten, des Beweises bedürftigen Sätzen — einen Grundsatz, der also wohl unter Umständen erst zu entdecken und zu proklamieren, aber in keiner Weise etwa erst zu erfinden, aufzustellen und in Kraft zu setzen war. In diesem Sprachgebrauch ist der Begriff im zweiten Jahrhundert auch in die christliche Kirche eingeführt worden. Die Übersetzung: „Glaubenssatz" ist also eine in unzulässigem Maße freie Übersetzung, sofern damit das Dogma dem Glauben gegenüber auf die Stufe einer mehr oder weniger willkürlichen Glaubensauffassung heruntergedrückt, als *δόξα*, opinio, Ansicht, Meinung charakterisiert werden soll. Dogma in der Sprache der Kirche bis zum 18. Jahrhundert ist jedenfalls gerade nicht Doxa, sondern von Gott gegebene Wahrheit mit konkreter Autorität. Anderseits verstand man aber jedenfalls unter Dogmen im Pluralis durchaus nicht nur kirchlich approbierte, in ein öffentliches Symbol aufgenommene christliche Grundsätze. Man hat auch von inoffiziellen, privaten, ja häretischen Dogmen gesprochen. Man kann auch einen solchen Satz ein Dogma heißen, den man selbst für falsch hält. Eine zu einem Axiom schlecht passende Veränderlichkeit scheint auch darin an den Tag zu treten, daß in den altreformierten Bekenntnisschriften an mehr als einer Stelle sehr

offen von der Perfektibilität des Dogmas, von der Möglichkeit, sich eventuell in Zukunft in betreff der eben zum Bekenntnis erhobenen Formeln eines Besseren belehren zu lassen, gesprochen wird. Und wenn für die katholische Kirche eine nachträgliche Korrektur des einmal ordnungsgemäß promulgierten Dogmas zwar nicht in Frage kommt, so gibt sie mit ihrer Theorie von der Unvollständigkeit des bis jetzt promulgierten Dogmas, von der Möglichkeit, nachträglich neue, jedenfalls bisher nicht allgemein anerkannte Sätze als semper ubique et ab omnibus geglaubt, als Dogma auszurufen, eine gewisse Beweglichkeit des Begriffs ebenfalls zu. Und kein anderer als Thomas von Aquino (S. th. II² 1, 6) definiert den Begriff des articulus fidei, also des einzelnen konkreten kirchlichen Dogmas, als perceptio divinae veritatis tendens in ipsam. Also das Dogma, das wir kennen, das da und da geschrieben steht, ist keineswegs identisch mit der veritas divina selber. Wie lösen wir die damit aufgedeckte Antinomie in dem Begriff Dogma? Wie verhält sich zueinander das Axiomatische und das Veränderliche am Dogma, die göttliche Wahrheit, die die Kirche in ihm erkennt und ihr Bedürfnis, sie vollständiger zu erkennen — tendens in ipsam!, — als sie darin gegeben ist, wie verhält sich die Autorität, die sie ihm zuspricht, und die gewisse Freiheit, die sie sich ihm gegenüber gestattet? Offenbar muß das alles so sein, wenn der Begriff des Dogmas eben der Begriff jener Beziehung ist, jener Beziehung zwischen der in der Schrift bezeugten Offenbarung einerseits und dem Menschenwort der kirchlichen Predigt andererseits. Diese Beziehung besteht ja; sie ist und sie wird jeden Augenblick durch das Wort Gottes selber gesetzt. Das Gericht und die Rechtfertigung, die dem Predigtwort der Kirche von ihrem Ursprung her widerfährt, ist schlechterdings Ereignis. Ist nun das Dogma der Begriff dieses Ereignisses, wie sollte dieser dann nicht ein ganz und gar dialektischer Begriff sein, eine obere und eine untere, eine absolute und eine relative Seite haben? So daß man sagen muß: das Dogma ist, sofern es die Beziehung der Offenbarung zum Menschenwort der Kirche begreift, Gottes ewige, unveränderliche, infallible, ab-

geschlossene Wahrheit, sofern sie Beziehung des Menschenwortes der Kirche zur Offenbarung begreift, zeitliche, unvollständige, veränderliche, fallible Wahrheit. Fällt es nach jener oberen Seite mit dem Worte Gottes direkt in eins zusammen (denn die erkannte Wahrheit jener Beziehung ist offenbar die Wahrheit, die Gott erkennt), so ist es nach dieser unteren Seite wie die Predigt selbst, wenn auch über die Predigt hinaus, ein menschlicher Versuch, sich dieser Wahrheit zu nähern, das Verhältnis zu ihr präziser, intimer zu gestalten. Man kann ruhig auch platonisch sagen: es gibt ein absolutes Wesen und es gibt eine relative Erscheinung des Dogmas. Und darum wird es sich nun empfehlen, zwischen dem Dogma und den Dogmen zu unterscheiden. Das Dogma, das der Skopus der Dogmatik ist, die erkannte Wahrheit jener Beziehung, erschöpft sich in keinem von den Dogmen, in keiner von den perceptiones divinae veritatis, in denen das menschliche tendere in ipsam bis jetzt zum Stehen gekommen ist, seinen vorläufigen Abschluß erreicht hat: auch nicht in den von der Kirche oder von den Kirchen feierlich anerkannten und symbolisch fixierten Abschlüssen dieser Art. Das Dogma ist nur als von Gott erkannte Wahrheit, als theologia ἀρχέτυπος, wie die Alten sagten, erschöpft und abgeschlossen. Als von uns erkannte Wahrheit ist es entweder ein eschatologischer Begriff, theologia comprehensorum oder theologia patriae, das Dogma, wie es von den Engeln und Seligen im Himmel schon jetzt erkannt wird, von uns aber erst in der ewigen Erlösung erkannt werden wird, oder aber theologia viatorum, d. h. vorläufig irdisch-menschlich erkannte, geglaubte und bekannte Wahrheit, Annäherungsversuch an jenes, an das Dogma. Wir werden also bei der Bestimmung der Wissenschaft vom Dogma scharf zu unterscheiden haben zwischen dem, wonach die Dogmatik fragen muß, und dem, womit sie antworten kann. Sie muß fragen nach dem Dogma, so gewiß sie eben nach jener Beziehung fragen muß und so gewiß die Wahrheit jener Beziehung eben das Dogma ist. Sie muß fragen nach der veritas divina, nach dem Wort Gottes, in dem jene Beziehung Ereignis

ist. Ihr Skopus liegt in der Tat jenseits der eschatologischen Grenze, im Reich der Versöhnung nicht nur, sondern der Erlösung, in dem die Aufhebung alles Widerspruchs von Wesen und Erscheinung nicht nur verheißen, sondern erfüllt und geschehen ist, wie er es für Gott jetzt schon ist. Sie kann aber auf jene Frage nur antworten mit Sätzen, die jenem Ziel gegenüber Annäherungsversuche bedeuten. Dogmatik ereignet sich auf der Erde und in der Zeit. Sie kann sich nicht an die Stelle Gottes und ihre Sätze nicht an die Stelle seines Wortes setzen. Sie kann wirklich nur versuchen, ihm durch ihren Dienst an der kirchlichen Predigt gerecht zu werden, und wird auf keinen ihrer Versuche anders zurückblicken können als mit der Erkenntnis, daß sie ihm nicht gerecht geworden ist. Anweisung und Wegleitung will sie der Predigt geben mit ihren Sätzen, Grenzpfähle stecken und Seezeichen verankern. Nicht weniger: die Predigt bedarf als menschliches Tun solcher Erinnerungen an das Dogma als an die Beziehung, von der sie lebt, und diese Erinnerungen sind eben die Dogmen der Kirche und die Sätze der dogmatischen Wissenschaft. Aber auch nicht mehr: kein Dogma und keine Dogmatik hat die Würde und die Macht, dem Prediger das Dogma, das Wort Gottes, auf die Lippen zu legen. Das geschieht durch das monarchische Wort Gottes selbst, oder es geschieht nicht. Zur Besinnung nur auf dieses monarchische Wort kann die Dogmatik auffordern und anleiten. Das aber kann sie und soll sie. — Über das Verhältnis zwischen den Sätzen der dogmatischen Wissenschaft und den von der Kirche öffentlich anerkannten Dogmen ist im vierten Kapitel Genaueres zu sagen. Daß die Dogmen den dogmatischen Sätzen gegenüber eine konkrete Autorität besitzen, die für deren Bildung von prinzipiellem Belang ist, das soll also, um nur dies Eine vorwegzunehmen, durch das Gesagte nicht in Frage gestellt sein. Wir hatten es aber hier nicht mit ihrem Verhältnis untereinander, sondern mit ihrer beider Verhältnis zu dem Dogma, zum Skopus der Dogmatik, zu tun. In diesem Verhältnis, das soll allerdings gesagt sein, stehen sie beide dem Worte Gottes gegenüber, diesseits der eschatologischen

Grenze, als vorläufig erkannte Wahrheit, auf derselben Ebene, Symbol beide, wenn auch anerkanntermeise nur das kirchlich anerkannte Ergebnis der dogmatischen Arbeit diesen Namen trägt, Symbol nicht sowohl menschlicher Unaussprechlichkeiten als vielmehr des göttlichen Gesprochenhabens, Symbol, so notwendig, so gottgewollt, wie die Sichtbarkeit der Kirche überhaupt, teilhaftig ihrer unsichtbaren Herrlichkeit, in ihrer Menschlichkeit heimlich überkleidet mit der erkannten Wahrheit, auf deren Hoffnung hin sie sind, was sie sind. Aber immerhin: Symbol, Zeichen bloß dieser Hoffnung, Menschenwort auch sie wie die Predigt, der sie dienen, und als solches unter dem Vorbehalt im Schatten unter dem Gericht desselben Wortes Gottes stehend, dem sie dienen wollen, in dem sie die Predigt seinem Gericht und seiner Rechtfertigung entgegenführen.

2. Kapitel

Die Offenbarung Gottes

1. Abschnitt

Der dreieinige Gott

§ 9. Gott in seiner Offenbarung

1. Die Stellung der Trinitätslehre in der Dogmatik — 2. Die Wurzel der Trinitätslehre — 3. Vestigia trinitatis?

Gottes Wort ist Gott in seiner Offenbarung. Gott offenbart sich als der Herr. Er allein ist der Offenbarer. Er ist ganz Offenbarung. Er selber ist das Offenbarte.

1. Wir haben in unserem ersten Kapitel zum allgemeinen Nachweis der Wirklichkeit des Wortes Gottes als des Sinns und der Möglichkeit der Dogmatik den Weg von unten nach oben eingeschlagen: vom Phänomen der christlichen Rede zum Begriff der kirchlichen Predigt, zu dessen notwendiger Voraussetzung und dann in neuem Ansatz: von der Situation des Predigers und Hörers aus zu deren Ursprung mit seiner eigentümlichen Erkenntnisbedingung. Es wird sachgemäß sein, wenn wir nun, zur speziellen Analyse unseres Hauptbegriffs übergehend, den umgekehrten Weg einschlagen: von oben nach unten, von der diesen Begriff konstituierenden Offenbarung zur Heiligen Schrift, zur kirchlichen Predigt. In dieser genetischen Entwicklung der in § 4 kurz umrissenen „drei Gestalten des Wortes Gottes" wird dann offenbar der beabsichtigte Nachweis und werden damit die nötigen Prolegomena zur Dogmatik vollständig werden.

Gerade in diesem grundlegenden Kapitel über die Offenbarung ist es nun aber unvermeidlich, daß wir in der in § 2 vorgesehenen Weise einige Themata vorwegnehmen, die an sich zweifel-

los in den Problemkreis der Dogmatik selbst gehören. Wir haben dort gesehen, daß wir, wenn wir uns überhaupt über Sinn und Möglichkeit der Dogmatik vorweg verständigen wollen, keine andere Wahl haben. Dogmatik läßt sich nur dogmatisch einleiten, meinten wir, im Gegensatz z. B. zu Schleiermachers Versicherung (Gl. L. § 1, 1) feststellen zu müssen. Warum dem so ist, dürfte inzwischen deutlicher geworden sein. Entweder wir anerkennen die Voraussetzung und den Ursprung der christlichen Rede und damit der Dogmatik in seiner Eigenart und können uns von da aus über ihren Sinn und ihre Möglichkeit des Genaueren aussprechen und verständigen, oder wir anerkennen ihn nicht und haben dann eben keinerlei Möglichkeit, etwas irgendwie Gehaltvolles über ihn zu sagen. Anerkennen wir ihn aber und reden wir von da aus weiter, dann anerkennen wir damit, daß wir uns bereits auf dem Gebiet der christlichen Rede befinden, auf einem Gebiet, das, so weit das Auge reicht, von den Pflugspuren der dogmatischen Arbeit der Jahrtausende durchfurcht ist, an der wir uns, wenn wir hier wissenschaftlich reden wollen, einfach beteiligen müssen, statt uns einzubilden, wir könnten hier auch nur ein Wort reden, ohne sofort, orthodox oder heterodox, aber jedenfalls dogmatisch zu reden, wie dies Schleiermacher in seiner Einleitung entgegen jener Versicherung zweifellos auch getan hat.

Es wird nichts dagegen einzuwenden sein, wenn wir als Eingang zu dem neuen Untersuchungsweg, der nun vor uns liegt, die Fragen aufwerfen: 1. Was ist das oder wer ist das, der da im Worte Gottes zum Menschen kommt? 2. Was ist es um sein Kommen zu ihm, sein Handeln an ihm? 3. Was geschieht damit, was wird ihm dadurch gegeben? Es sind logisch ganz einfach die Fragen nach Subjekt, Prädikat und Objekt des Sätzleins „Gott redet", Deus dixit. Wie wir sie auch beantworten mögen, wir betreten mit jeder Antwort auf diese Fragen auf alle Fälle, wissend oder unwissend, das Gebiet der Trinitätslehre, als Arianer vielleicht oder als Sabellianer oder in irgendeiner Abwandlung dieser alten Häresien oder also in den

Spuren des Athanasius und des nicänisch-konstantinopolitanischen Bekenntnisses. Auf alle Fälle: wir betreten es. Denn auf diese Fragen antwortet eben die Trinitätslehre, um sie hat die Kirche des 4. Jahrhunderts mehr oder weniger human und christlich gestritten, um sie der Protestantismus des 16. Jahrhunderts gegen seinen gefährlichsten Gegner zur Linken, den Sozinianismus, ihretwegen ist am 27. Oktober 1553 Michael Servet nicht ohne Veranlassung Calvins lebendig verbrannt worden. Es ist eigentlich eine auffallende Tatsache, daß unter den Dogmatikern seit der Reformation, soweit ich sehe, keiner auf den Gedanken verfallen ist, unsere Wissenschaft, dem Beispiel des Petrus Lombardus und des Bonaventura folgend, mit der Behandlung der Trinitätslehre zu eröffnen — mit Ausnahme des Hegelianers Marheineke, der dies im 2. Kapitel der Einleitung seiner „Dogmatik als Wissenschaft" tatsächlich getan hat. Auf die Frage, warum eigentlich nicht?, weiß ich keine andere Antwort als die, daß man auch in der orthodoxen Theologie meinte (auch Melanchthon und Calvin meinten das, auch die katholische Dogmatik schien und scheint das zu meinen), man müsse und könne dem Schema der formalen Logik zuliebe zuerst von Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften reden, als ob diese die Voraussetzungen für das Verständnis der Trinität seien und nicht vielmehr umgekehrt — eine Gewohnheit, die nicht ohne verhängnisvolle Folgen geblieben ist. Wobei es doch an Zeugnissen für das Verständnis der grundlegenden Wichtigkeit dieser Lehre durchaus nicht fehlt. Calvin z. B. meint, wenn wir Gott nicht erkennten, wie er sich in seiner Einheit offenbart, nämlich distincte in tribus personis, so sei damit gegeben, daß nudum et inane duntaxat Dei nomen sine vero Deo in cerebro nostro volitat (Instit. I 13, 2). Martin Chemnitz erklärt: Quia de Deo sentiendum est, sicut se patefecit, credimus, agnoscimus, confitemur et invocamus tres personas (Schmid S. 96). Johann Gerhard wiederum versichert uns: Excludimus ab hominibus salvandis non solum trinitatis negationem, sed etiam ignorationem. . . . Quisquis trinitatis mysterium ignorat, is non agnoscit Deum,

prout in verbo suo se revelavit . . . ergo a vero Deo aberrat ac Deum ipsum ignorat . . . ignorato vel negato trinitatis mysterio tota salutis *οἰκονομία* ignoratur vel negatur (Loc. III 1; 2, 3, 7). Und Barth. Keckermann: Deus Deus esse non potest, nisi tres habeat distinctos modos sive personas (Heppe S. 86). Es erklärt, um noch zwei Neuere zu nennen, Bavinck: „Mit dem Bekenntnis zu Gottes Dreieinigkeit steht und fällt das ganze Christentum, die ganze besondere Offenbarung. Sie ist der Kern des christlichen Glaubens, die Wurzel aller Dogmen, die Substanz des neuen Bundes. ... In jeder christlichen Dogmatik ist die tiefste Frage diese, wie Gott Einer und doch dreifaltig sein kann. Je nachdem diese Frage beantwortet wird, kommt in allen Lehrstücken die christliche Wahrheit weniger oder mehr zu ihrem Recht. In der Trinitätslehre klopft das Herz der ganzen Offenbarung Gottes zur Erlösung der Menschheit" (Geref. Dogmatiek II 346 f.). Und sogar Troeltsch findet in der Trinitätsformel, natürlich so wie er sie versteht, „einen kurzen Ausdruck des Christentums als der in Christus gegebenen und im Geiste wirksamen Gottesoffenbarung ... die bleibende klassische Formel des Christentums, in die sich die ganze Glaubenslehre zusammenziehen läßt" (Gl. L. S. 124). Es gibt andererseits Dogmatiker, wie Martensen, Haering, Rade, die ihren speziellen Teil nach der Dreiteilung Gott Vater, Sohn und heiliger Geist aufgebaut haben. Aber auch bei Martensen erscheint die Trinitätslehre in der bekannten Weise der Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften untergeordnet, bei Haering überhaupt erst nachträglich, und zwar an einer ziemlich versteckten Stelle des dritten Teils, und am seltsamsten bei Rade am Ende des ersten Teils und zwar unter dem Obertitel „Der Gott des Katechismus", und das in einer Weise, die es mehr als fragwürdig macht, ob es sich lohnt, über die Notwendigkeit jener Dreiteilung bei ihm von da aus weiter nachzudenken. Die oft behauptete Wichtigkeit der Trinitätslehre wird somit jedenfalls aus ihrer Stellung im System weder bei den Älteren noch bei den Neueren ersichtlich. Haben jene Behauptungen recht, will man nicht den Anschein erwecken, als ob

„Gott" ein Allgemeinbegriff sei, innerhalb dessen „der christliche Gott" oder gar „der Gott des Katechismus" bloß einen Spezialfall bilde, will man vielmehr sofort durch die Tat die Einsicht demonstrieren, daß der christliche Spezialbegriff von Gott der einzige ist, neben dem es einen anderen überhaupt nicht gibt, dann wird es sich doch sehr empfehlen, diese Lehre als erstes Legomenon oder als Prolegomenon zu Worte kommen zu lassen. Wir fühlen uns dazu auch durch zwei andere Beobachtungen aufgefordert. Einmal durch die Tatsache, daß Schleiermacher erklärt hat, die Trinitätslehre sei keine unmittelbare Aussage des christlichen Selbstbewußtseins. „Oder wer dürfte behaupten, daß in dem Eindruck, welchen das Göttliche in Christo machte, aufgegeben gewesen sei, eine solche ewige Sonderung (im höchsten Wesen) als den Grund desselben (nämlich jenes Eindrucks) zu denken?" (Gl. L. § 170, 2). Also: die Schleiermachersche Methode der Bewußtseinsaussagen versagt gegenüber diesem Dogma. Das fromme Bewußtsein weiß „unmittelbar" nichts von dieser Sache (wie es nach Gl. L. § 99 auch von Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft Christi „eigentlich" nichts weiß). Wir nehmen das als ein Indizium dafür, daß es sich gerade hier um eine Einsicht höchst grundlegender Art handeln muß. Das andere finden wir in der auffallenden Betonung, in der unsere alten Dogmatiker, die es sonst mit dem Rückzug ins Irrationale nicht so eilig hatten wie spätere Zeiten, von dem unauflöslichen Geheimnis der Wahrheit gerade dieser Lehre geredet haben. So der Reformierte Heinrich Alsted: mysterium trinitatis neque lumine naturae inveniri neque lumine gratiae, neque luminae gloriae potest comprehendi ab ulla creatura (Heppe S. 86). Man bedenke: weder kann dies Geheimnis durch die uns von Natur mögliche Einsicht entdeckt, noch kann es auf Grund der Einsicht, die wir durch die Gnade bekommen, und nicht einmal kann es auf Grund der Einsicht, die wir in der ewigen Herrlichkeit haben werden, begriffen werden, und zwar ab ulla creatura, also auch wenn wir Engel wären und auf jener Seinsstufe Theologie treiben könnten: immer noch würde uns die Trinität Mysterium sein. Und dem

Reformierten tritt der Lutheraner Joh. Friedr. König zur Seite mit der Erklärung, die sublimitas dieser Lehre sei so groß, ut *ὑπὲρ νοῦν, ὑπὲρ λόγον καὶ ὑπὲρ πᾶσαν κατάληψιν*: quare ex ratione nec oppugnari nec expugnari nec demonstrari, sive a priori sive a posteriori potest aut debet (Schmid S. 94). Wir werden noch hören, gegen welche theologischen Möglichkeiten sich diese Erklärungen richteten. Auf alle Fälle haben die, die so reden konnten oder mußten, an dieser Stelle so etwas wie einen sachlichen Anfang in der Reihe der christlichen Loci gesehen, über den sie sich nicht zurückzugehen getrauten.

2. Die kirchliche Predigt ist Gottes Wort kraft ihrer Begründung in der Heiligen Schrift. Die Heilige Schrift ist Gottes Wort kraft ihrer Begründung in Gottes Offenbarung. Gottes Offenbarung aber ist Gottes Wort ohne Begründung in einem Anderen. Sie ist Gottes in sich selbst begründetes Reden. Sie ist von Gottes Reden und also von Gottes Person nicht zu unterscheiden. Sie ist Dei loquentis persona. So begründet sie die Heilige Schrift als heilige und die kirchliche Predigt als kirchliche, oder beide als Wort Gottes. Dieses unser Ergebnis aus § 4, 3 nehmen wir wieder auf mit dem Anfang unseres Leitsatzes: „Gottes Wort ist Gott in seiner Offenbarung". Weil die Offenbarung die Heilige Schrift begründet, werden wir unser drittes Kapitel eröffnen mit dem Satz: „Gottes Wort ist Gott in der Heiligen Schrift", und weil die in der Offenbarung begründete Schrift die Predigt begründet, unser viertes Kapitel mit dem Satz: „Gottes Wort ist Gott in der kirchlichen Predigt." Aber jener erste Satz ist der Nagel, an dem jene zwei folgenden hängen. Mit ihm haben wir sachgemäßerweise anzufangen. Und der erste Schritt zu seiner Entwicklung ist, wie sich zeigen wird, eben die Trinitätslehre.

Aber versuchen wir es zunächst von unseren eigenen bisherigen Voraussetzungen aus weiterzudenken. Wir wissen aus unseren Überlegungen des ersten Kapitels dreierlei: 1. Gott steht dem Menschen als dem Prediger seines Wortes prinzipiell gegenüber

als sein Auftraggeber, der ihm sein Wort auf seine Menschenlippen legt, ohne darum aufzuhören, sein Wort selber zu reden, in seinem Wort und durch sein Wort der allein Redende zu sein. 2. Gott steht dem Menschen als dem Hörer seines Wortes prinzipiell gegenüber als Antwortender auf die Frage seiner Existenz, die ihm doch nur dadurch zur Frage geworden sein kann, weil jene Antwort schon gegeben ist. 3. Gott steht dem Erkennen des Menschen prinzipiell gegenüber als der, der ihm Erkenntnis seiner selbst schlechthin schenkt, mit welcher Schenkung der Mensch also schlechthin nur anfangen kann, ihn zu erkennen. Wir fassen diese drei Ergebnisse zusammen in den Satz: „Gott offenbart sich als der Herr." Dieser Satz ist als Gleichung zu verstehen. Gottes Offenbarung ist Offenbarung seiner Herrschaft, seiner *δύναμις*, seiner *θεότης*: dem Menschen gegenüber, an den Menschen, über den Menschen, für den Menschen. Der Mensch als Empfänger der Offenbarung ist ganz und gar und in jeder Beziehung nicht der Herr. Ihm ist das Wort Gottes aufgetragen, ohne daß er Macht darüber hätte oder bekäme, so daß er nur gehorchen kann. Ihm hat es geantwortet, bevor er fragte, so daß er ihm nur nachdenken kann. In ihm ist er erkannt, ehe er erkannte, so daß er mit ihm nur anfangen kann. Dieses „nur" bezeichnet die Schranke des Menschen als des Offenbarungsempfängers. Indem Gott sich dem Menschen offenbart, findet der Mensch sich vor in jenem Widerspruch mit sich selbst, findet er eben damit, daß Gott zu ihm kommt, seine Gottesferne, eben damit, daß Gott sich ihm zueignet, seine eigene Nichteignung für Gott, eben darin, daß der unabhängige Gott sich ihm zu erkennen gibt, seine eigene schlechthinige Abhängigkeit. Er findet, daß er „nur" Mensch ist, nicht der Herr, und nicht teilhaftig der Herrschaft des Herrn. Gott ist der Herr und er allein herrscht. Daß er sich damit wohl zufrieden gebe, nein, daß er eben darin seinen Frieden finde, vor Gott dem Herrn zu stehen in seinem Widerspruch: von Gott angesprochen und doch „nur" der Mensch! oder umgekehrt: „nur" der Mensch und doch von Gott angesprochen!, daß er sich klammern lerne an dieses: „Es ist der

Herr!", daß er nicht aufhöre in seinem Widerspruch zu flehen und zu schreien: „Rede, Herr, dein Knecht höret!", daß er dankbar und freudig sei und bleibe darin, Gott zum Herrn zu haben, das ist der Sinn der Offenbarung für den Menschen, dem wir für jetzt noch nicht tiefer nachgehen können. Von Gott aus gesehen ist Offenbarung auf alle Fälle Offenbarung seiner Herrschaft. Ist sie das nicht, ist sie weniger als das oder etwas anderes, dann ist sie nicht Gottes Offenbarung. Ohne Offenbarung weiß der Mensch das nicht, daß es einen Herrn gibt, daß er, der Mensch, einen Herrn hat, und daß Gott dieser Herr ist. Durch Gottes Offenbarung weiß er es. Gott offenbart sich als der Herr, d. h. er offenbart sich als der, für den jene Schranke, jenes „nur" dem Menschen gegenüber in keiner Weise besteht, kein Gegensatz zwischen seinem eigenen Nahekommen und des Menschen Fernesein von ihm, kein Gegensatz zwischen seiner Selbstzueignung an den Menschen und des Menschen Nichteignung für ihn, kein Gegensatz zwischen seiner Unabhängigkeit und des Menschen Abhängigkeit. Gottes Herrschaft ist seine Herrschaft über, in, trotz diesem Widerspruch. Offenbarung aber ist Offenbarung dieser seiner Herrschaft. Auf der ganzen von uns betrachteten Linie: als der Auftraggeber, als der Antwortgeber, als der sich zu erkennen Gebende offenbart er sich als der Herr. Immer ist Gott der, der der Schranke, innerhalb deren der Mensch „nur" der Mensch ist, sein allmächtiges Trotzdem! gegenübersetzt. Indem dieses nur aus Gott, niemals und in keiner Weise aus dem Menschen verständliche Trotzdem! dem Menschen gegenübertritt, an ihn herantritt, ihn segnet und heiligt, seine Torheit und Bosheit „umgibt von allen Seiten" (Psalm 139, 5), empfängt er die Offenbarung. „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen" (Marcus 1, 15), nahe zu ihm, dem Rebellen. Indem er dies nicht leugnen kann, sondern, und wäre es zähneknirschend, bekennen muß, wird er zum Zeugen der Offenbarung.

Versuchen wir es nun, diese Ur- und Grundgestalt des Begriffs des Wortes Gottes oder des Sätzleins „Gott redet" unter diesem Gesichtspunkt in seinen einzelnen Momenten zu er-

fassen. Wir tun das an Hand jener einfachen Frage nach Subjekt, Prädikat und Objekt dieses Sätzleins.

a) Wir fragen: Wer redet? und antworten nun also: der Herr, und also „Er allein ist der Offenbarer". Das bedeutet eine notwendige Abgrenzung: Es gibt Mittler und Mittel, Organe, Träger und Werkzeuge, es gibt eine Form der Offenbarung. Das Wort Gottes hat auch in dieser seiner ersten Gestalt eine menschliche Seinsweise, haben wir in § 7, 5 festgestellt. Hätte es das nicht, so würde es ja nicht offenbar. Aber gerade beim Überdenken dieser seiner ersten Gestalt ist nun zu bedenken, daß Gott seine Ehre keinem Andern läßt. Nie und nirgends ist oder wird diese Form etwa zum Subjekt der Offenbarung. Sage ich: dies oder das, der oder der ist mir eine Offenbarung, so kann ich damit nur meinen: es oder er bringt, vermittelt, bezeugt mir die Offenbarung. Sofern es oder er tut, was Gott allein tun will, also selbst offenbart oder gar sich selbst offenbart, ist es ein Abgott, streitet es gegen Gottes Offenbarung. So ist Gott im Menschenwort der Predigt der alleinige Offenbarer seiner selbst; daß ihm das Menschenwort dabei dienen darf und soll, involviert keine Mitwirkung des Menschen bei der Offenbarungstat und darf das nicht bedeuten wollen. Höre ich in der Predigt das Deus dixit, so habe ich exklusiv Gott selbst gehört. So verhält es sich aber auch bei der Gleichung scriptura sacra = verbum dei. Die Schrift ist Wort Gottes, sofern sie Zeugnis von der Offenbarung ist. Die Propheten und Apostel sind also keine Offenbarer und ihre Aussprüche sind keine Offenbarungen. Die Inspirationslehre des 17. Jahrhunderts, die das nicht mehr wußte, hat hier in übelster Weise der späteren Apotheose der Geschichte vorgearbeitet. Gott ist der Offenbarer auch im Zeugenwort der Propheten und Apostel. Aber wir müssen noch höher hinaufsteigen. Gott, Dei loquentis persona ist der Offenbarer auch in der Erscheinung des Offenbarers, des Mittlers, in der Erscheinung Jesu Christi. Die historische Persönlichkeit Jesu von Nazareth, das was die alte Dogmatik die „menschliche Natur" Christi nennt, an sich, abstrahiert davon, daß Christus Gottes

Sohn, das fleischgewordene Wort ist — das wäre, wenn man diese Abstraktion überhaupt vollziehen könnte, nicht der Offenbarer. Die „menschliche Natur" Christi ist nach der guten und besonders von der reformierten Theologie konsequent festgehaltenen Einsicht der Alten ein Geschöpf des dreieinigen Gottes, dazu geschaffen und angenommen, das Gefäß des Offenbarers, der sich offenbarenden Person Gottes zu sein, aber ein Geschöpf und als solches nicht der Offenbarer selbst. Der „historische Jesus" ohne den Gehalt der göttlichen Autusie: der „schönste Herr Jesus" der Mystik und des Pietismus, der Weisheitslehrer und Menschenfreund der Aufklärung, der Inbegriff erhöhter Menschlichkeit Schleiermachers usf. — er ist ein leerer Thron ohne König, dessen noch so warme und aufrichtige Verehrung Kreaturvergötterung und nichts sonst bedeutet. Der im Ganzen zunehmende Christozentrismus der neuern Theologie ist ein Zeichen des schlechten Gewissens, das man in bezug auf jene verloren gegangene Grundeinsicht haben mußte. Gott allein offenbart sich oder er offenbart sich gar nicht. Nur in der Kraft seiner monarchischen Person und ihrer Tat gibt es Offenbarung. Was daneben und darüber ist, das mag Offenbarung von Engeln und Dämonen sein, wie es denn solche gibt. Es ist aber nicht Gottes Offenbarung, nicht Offenbarung des Herrn der Herrlichkeit.

b) Wir fragen weiter: was geschieht hier? und antworten: der Herr redet. Das muß aber bedeuten: „Er ist ganz Offenbarung." In seinem Reden wird offenbar, wer er ist. Er ist aber der Herr. Offenbart er sich nicht als der Herr, so offenbart er sich gar nicht. Gottes Herrschaft, *κυριότης, βασιλεία* ist aber eine unteilbare, nicht quantitätsfähige Größe. So müssen wir fortfahren: offenbart er sich nicht ganz, so offenbart er sich gar nicht, wird er nicht ganz erkannt, so wird er gar nicht erkannt. Hier gilt Entweder Oder: Gott ist ganz in seiner Offenbarung. Das bedeutet wiederum eine Abgrenzung, diesmal nach zwei Seiten:

1. Die protestantische (aber auch die katholische!) Theologie vom 16. Jahrhundert ab, weiß mit verdächtig zunehmendem Eifer zu reden von einer theologia und revelatio und religio

naturalis (im Gegensatz zu der sogenannten supranaturalen christlichen Offenbarung). Wir werden auf diesen ganzen Problemkreis am Anfang der eigentlichen Dogmatik, wo wir im Rahmen der Gotteslehre von der Erkennbarkeit Gottes zu handeln haben, zu reden kommen. Soviel muß schon hier gesagt werden: ist mit solcher revelatio naturalis nicht etwa nur die Erkenntnis des Problems der Offenbarung gemeint, das Auftauchen dessen, was wir die Frage des Menschen genannt haben, die dann der Offenbarung als der göttlichen Antwort im Sinn unseres § 6 dialektisch gegenüberzustellen wäre — ist ferner auch keine Verwechslung zu befürchten zwischen der als revelatio naturalis bezeichneten Gottesstimme, etwa des Sternenhimmels oder des Gewissens oder der mathematischen Axiome oder gewisser Phänomene der Religionsgeschichte mit allerhand Stimmen aus dem unerlösten Diesseits des Menschen und seines Widerspruchs (mit den Nachäffungen der Dämonen, wie die Apologeten des zweiten Jahrhunderts sagten) steht also irgendwie fest, daß von Offenbarung Gottes die Rede ist, dann ist sofort zu sagen, daß es sich um den einen, ganzen Logos handeln muß, den auch die Propheten und Apostel gehört haben, um die eine ganze Offenbarung, die durch die biblischen Menschen teils als kommend, teils als gekommen, bezeugt wird. Nichts steht der Annahme im Wege, daß es Offenbarung und Offenbarungszeugnis im prägnanten Sinn gibt, das durch den biblischen Kanon nicht erfaßt ist. Der Kanonsbegriff bezeichnet ja, wie wir § 4, 2 feststellten, einfach positiv, daß die Kirche diese und diese und keine anderen Schriften als Offenbarungszeugnis erkannt habe. Nichts hindert uns mit Thomas von Aquino zu sagen: Omne verum a quocunque dicatur, est a Spiritu sancto (II^1 109, 1). Aber das omne verum muß dann wirklich prägnant verstanden werden. Wer von solcher, in der Bibel nicht bezeugten Offenbarung, also von revelatio naturalis zu wissen meint, der muß sich dann getrauen zeigen zu können, daß es sich dabei um das Eine, Ganze der Wahrheit handelt. Die Wahrheit, die wirklich a Spiritu sancto ist, kann dann nicht eine particula veri, eine Teil-

wahrheit sein. Sie ist dann entweder die ganze Wahrheit, oder sie ist nicht Offenbarung. Man getraue sich die Behauptung, daß man die Stimme des einen wahren Gottes, des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, des Gottes und Vaters Jesu Christi, des Gottes der Kirche gehört habe, wirklich außerhalb der Bibel gehört habe, vom Sternenhimmel her, im Gewissen, in der Heidenwelt — getraut man sich das nicht, dann schweige man von Offenbarung. Gott ist ganz in seiner Offenbarung.

2. Es gibt keine Teile der Wirklichkeit Gottes, die in seiner Offenbarung etwa nicht offenbar würden. Es steht mit der Erkenntnis Gottes nicht etwa so wie mit der anthroposophischen „Erkenntnis höherer Welten": daß von einer Reihe von Mysterien das erste, zweite und vielleicht dritte offenbar würde, während sieben andere vorläufig unentschleiert dahinter stehen blieben. Die Herrschaft Gottes ist eine einfache Wahrheit, die entweder ganz oder gar nicht erkannt wird. Diese einfache Wahrheit ist freilich, indem sie sich offenbart, höchstes Geheimnis, so daß es kein cognoscere Deum gibt ohne Anerkennung seiner incomprehensibilitas, worüber ebenfalls zu Beginn der eigentlichen Dogmatik weiter zu reden ist. „Fragst du, wer der ist, der Herr Jesus Christ, der Herr Zebaoth und ist kein anderer Gott" — diese letzten Worte bedeuteten im Sinne Luthers eine sehr wichtige Polemik gegen die Ansicht von einem in jenem Sinn verborgenen, als zurückgehaltenes Quantum hinter seiner Offenbarung stehenden Gott. Es gibt kein solches Quantum. Der verborgene Gott (Deus absconditus) ist auch der offenbare Gott (Deus revelatus), so gewiß immer auch das Umgekehrte zu sagen ist. *Ἐκ μέρους γινώσκομεν* 1. Kor. 13, 9, wir erkennen ihn nur bruchstückweise, d. h. in dieser Brechung, dialektisch, von Gott aus gesehen ist aber zu sagen: Gott gibt das *πνεῦμα* nicht *ἐκ μέτρου*, nicht in Quanten, Joh. 3, 34, sondern ganz oder gar nicht und von demselben *πνεῦμα*: es erforscht *Πάντα καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ* 1. Kor. 2, 10, und von Christus: In ihm wohnt *Πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς* Kol. 2, 9. Wer den offenbaren Gott erkennt, der und nur der erkennt auch den verborgenen Gott.

Denn wenn wir sagen, Gott ist ganz in seiner Offenbarung, so sagen wir: Er ist in seiner Person selbst der Offenbarer nicht nur, sondern auch die Tat der Offenbarung. Sein Werk ist identisch mit seiner Person. Deus = Deus loquens. Denn das loqui ist die Offenbarung seines Seins als der Herr. Diese Offenbarung aber könnte nur ganz unterbleiben. Unterbleibt sie nicht, dann geschieht sie ebenfalls ganz.

c) Wir fragen drittens: was wird hier geredet oder offenbart? Und antworten: Hier sagt der Herr, daß er der Herr ist, d. h. aber: „Er ist selbst das Offenbarte." Auch das bedeutet eine Abgrenzung nach zwei Seiten:

1. Es ist nicht an dem, als ob Gottes Offenbarung etwa auch nur zuguterletzt in ihrer Spitze identisch würde mit einer Erleuchtung der Vernunft oder mit einer Aktualisierung der religiösen Anlage des Menschen. Beides findet allerdings statt, wo Offenbarung stattfindet: Der Mensch wird sich selbst zur Frage angesichts der göttlichen Antwort, und in dieser seiner Infragestellung dürfte jene Erleuchtung oder Aktualisierung allenfalls bestehen: Der Mensch tut in der Tat etwas Entsprechendes, Paralleles, Analoges in seiner eigenen, der geschöpflichen Seinssphäre angesichts dessen, was Gott in der seinen tut, indem er sich ihm offenbart. Aber Abschattung nur der Offenbarung kann das alles sein; nicht etwa so, als ob dadurch der Mensch als solcher und in seiner Sphäre, zum Träger und Besitzer der Offenbarung, nicht so, als ob ihm dadurch ein triumphierendes: est Deus in nobis! gestattet würde, sondern so, daß die Offenbarung im strengsten Sinn Gottes in seiner eigenen Hand liegen bleibendes eigenes Werk, — des Menschen Teil, aber auch im Offenbarungsverhältnis, trotz jener neuen Orientierung seiner Vernunft, trotz aller Phänomene seines religiösen Bewußtseins, der Zwiespalt und die Frage ist. Wie könnte es auch anders sein, wenn Gottes Werk in der Offenbarung eben Gottes Person ist. Die Vernunft ist der Inbegriff des nicht über, sondern im Zwiespalt stehenden, des fragenden Menschen, seine Religion aber, eine allerdings sehr besondere Funktion der Vernunft, ist die

menschliche (wiederum menschliche!) Tendenz, jenen Zwiespalt zu überwinden. Wir werden auf beide Größen im rechten Zusammenhang noch zurückkommen. Soviel darf schon hier als verständlich vorausgesetzt werden, daß man Vernunft und Religion einerseits — Offenbarung und Glauben andererseits, statt qualitativ Ungleichartiges auf eine Ebene zu stellen und miteinander zu verwirren, auseinanderzuhalten hat und nur streng dialektisch aufeinander beziehen, nicht aber irgendwie ineinander übergehen lassen darf. Nein, wenn Gott sich offenbart, so heißt das, daß Gott selbst erkannt und erkennend, gewußt und wissend, redend und hörend auf den Plan tritt, und das ist ein Geschehen, mit dem, ob man es als Offenbarung oder als Glaube versteht, das, was der Mensch in seiner Sphäre bei diesem Anlaß tut, wohl in Analogie, aber nicht in Kontinuität stehen kann, als ob unser Denken oder Fühlen eine Art Ausfluß oder Fortsetzung der Offenbarung, unsere Person ein Ausfluß oder eine Fortsetzung der Person Gottes sein oder werden könnte! Nein, Gott selbst ist das Objekt wie das Subjekt des Sätzleins „Gott redet". Er redet sich selber, nicht ein Datum oder eine Funktion unseres Bewußtseins.

2. Aber auch dagegen haben wir uns zu verwahren, als ob Gottes Offenbarung auch nur einen Moment lang als ein leeres Gefäß betrachtet werden dürfte, das dann durch das, was er offenbart, erst gefüllt werden müßte. Als ob sie sich etwa erst durch ihren konkreten Inhalt: daß Gott uns in ihr seine Heiligkeit und Liebe offenbart, seines Willens zur Gemeinschaft uns versichert, Vergebung der Sünde uns zusagt und neues Leben uns verheißt — als Gottes Offenbarung legitimieren müsse. Gottes Wort kann nicht konkreter gefüllt, nicht materialer, nicht inhaltlicher sein als einfach dadurch, daß es Gottes Wort ist. Wer das Deus dixit leer denkt, der denkt es gar nicht, der denkt irgend ein anderes dixit. Gott kann nichts Bestimmteres, nichts Glaubwürdigeres, nichts Lebendigeres offenbaren als sich selber. Was helfen uns die höchsten und tiefsten Worte, mit denen wir das Wort Gottes, sein Wesen, seine Eigenschaften, seine Werke

in der Tat zu beschreiben haben werden, wenn uns die Vokabel „Gott", die ihr Subjekt bezeichnet, wirklich etwa leer, abstrakt und unlebendig sein sollte? Als ob nicht die Wahrheit aller dieser Wahrheiten darin läge, daß sie eben seine, Gottes Wahrheiten sind. An dem Subjekt aller göttlichen Wahrheiten, am Täter aller göttlichen Taten, am Geber aller göttlichen Gaben liegt alles, an seiner Person. „Wenn ich nur Dich habe, frage ich nichts nach Himmel und Erde" Psalm 73, 25. „Ohn Ihn müht du dich vergebens." Ist er gesetzt, so ist alles mitgesetzt, ist er nicht gesetzt oder nur als ein Abstraktum und Sammelname, als höchstes Gut und dergleichen, an dem man vorübereilt, um zur Tagesordnung, zu den Gütern zu kommen, erscheinen die göttlichen Prädikate, wie Feuerbach es wollte, gelöst von dem göttlichen Subjekt in eigener Wesenheit und Herrlichkeit, so sind sie Götzen, Nichtse, Träumereien, und wenn sie Liebe und Sündenvergebung hießen. Alle göttlichen Prädikate leben, weben und sind in dem Deus dixit. Alles ist gesagt, wenn wir sagen, daß Gott wie der Offenbarer und wie die Offenbarung so auch das Offenbarte ist. Alles hängt für das Verständnis des Begriffs der Offenbarung Gottes daran, daß wir einsehen, daß damit wirklich Alles gesagt ist. Kein Mißtrauen, keine Unbefriedigung, keine Eile weiterzukommen darf in uns statthaben gegenüber der allen Inhalt umfassenden garantierenden, realisierenden und tatsächlich aussagenden Form der Autusie, der Subjektivität Gottes. Etwas Objektiveres als sie gibt es nicht. Gott kann nichts Wahreres reden als sich selber.

3. Daß Gott sich als der Herr offenbart, und daß er darum, wie wir nun gesehen haben, der Offenbarer, das Offenbaren und das Offenbarte ist, daß der eine Gott in drei so verschiedenen Weisen der Herr ist und als der Herr sich offenbart — das ist das harte Paradoxon, mit dem die Erkenntnis seiner Offenbarung anfängt. Deo libenter permittamus sui cognitionem. Ipse enim demum unus ... idoneus sibi testis est, qui nisi per se cognitus non est. Permittemus autem si et talem concipiemus ipsum

qualem se nobis patefacit, nec de ipso sciscitabimur quam ex eius verbo (Calvin Instit. I 13, 21). Das und nichts anderes ist die Wurzel der Trinitätslehre.

Aber wir müssen, bevor wir uns im nächsten Paragraphen ihrer Entwicklung zuwenden, noch eine gewisse Abwehrbewegung vollziehen, um vorweg aufzuräumen mit einer Wolke von üblen und gefährlichen Mißverständnissen, die hier drohen. Das, nämlich das, womit alle Theologie nur anfangen kann, das Deus dixit, ist die Wurzel der Trinitätslehre sagten wir eben, das und nichts anderes. Geschichtlich gesprochen: die Trinitätslehre ist die Entfaltung der Erkenntnis, daß Jesus der Christus oder der Kyrios, der Herr, ist. Von daher ist sie zu verstehen, zu entwickeln und zu begründen und nicht anderswoher. Inwiefern von daher? darüber reden wir im nächsten Paragraphen. Wir unterstreichen jetzt: nicht anderswoher. Die Geschichte der Trinitätslehre zeigt nämlich, daß sie, wie ein Frühlingsregen auf Kraut und Unkraut fallend, unheimlich anregend gewirkt hat zur Entdeckung aller möglichen und unmöglichen anderweitigen Dreiheiten, in denen man entweder bloß erbauliche bzw. poetische Analogien, Gleichnisse und Illustrationen der göttlichen Trinität zu finden meinte, oder aber hilfreiche, nachträgliche Beweise für ihre Wahrheit, bis man endlich dazu überging, sie durch solche Hilfskonstruktionen so glänzend und tiefsinnig plausibel zu machen, daß das Verhältnis sich umkehren, die Trinität des sich offenbarenden Gottes selber zum Gleichnis werden konnte für die wahre, die nun erst entdeckte eigentliche Trinität des vom Philosophen freihändig aufgerichteten Geist- oder Natur-, Welt- oder Menschgottes, oder auch als ein Tröpflein sich erweisen konnte in einem ganzen religions- und kulturgeschichtlichen Meer von, in ihrem Sinn nach allen möglichen Richtungen weisenden Dreiheiten, Dreifachheiten und Dreifaltigkeiten. Vestigium trinitatis, so heißt der Inbegriff der in der Welt entdeckten Spiegelung des dreieinigen Schöpfers schon bei Augustin. Man fand solche vestigia vor allem in der Bibel: in den drei Söhnen Noahs und in dem dreifachen Boden seiner Arche, in den drei Männern, die

zu Abraham kamen, und in den drei Teilen der Stiftshütte, in den drei Lieblingsjüngern Jesu und in den drei Kreuzen auf Golgatha. Man fand sie aber auch im Aufbau der menschlichen Gesellschaft: Lehrstand, Wehrstand und Nährstand, und der Familie: Mann, Weib und Kind, aber auch in dem Verhältnis von Grundton, Terz und Quint, in den Grundfarben: gelb, rot, blau, im festen, flüssigen und gasförmigen Zustand der Körper, in der Logica, Physica und Ethica oder (dies nach der Angabe von Johann Gerhard III, 28 eine Entdeckung keines Geringeren als Luthers!) in der Grammatica, Dialectica und Rhetorica der mittelalterlichen Wissenschaft, in der dreifachen Hierarchie des Dionysius Areopagita und in Himmel, Fegfeuer und Hölle von Dantes Divina Commedia, im Tierreich, Pflanzenreich und Mineralreich der Natur und nicht zu vergessen im Wahren, Schönen und Guten. Geradezu klassische, aber auch höchst kritische Bedeutung erlangte der Versuch von Augustin (De Trinitate IX f.), die Trinität zu rekonstruieren in den wesensgleichen drei Momenten des menschlichen Geistes: mens, notitia, amor und des Prozesses im menschlichen Selbstbewußtsein: memoria, intelligentia, voluntas, eine Dreiheit, in der er mehr als ein vestigium, nämlich eine imago trinitatis zu erblicken meinte. Diese bewußtseinstheoretische Konstruktion war dem ganzen Mittelalter geläufig. Sie ist in der Reformationszeit von Melanchthon und nachher besonders von Keckermann aufgenommen worden, und was später Hegel als die Trinität von Thesis, Antithesis und Synthesis des subjektiven, objektiven und absoluten Geistes entdeckte, war doch nur eine Variation jener alten Einsicht Augustins. Dieser kannte übrigens daneben gleich noch eine andere Lösung des Problems, nämlich das Verhältnis von amans, amatus et amor, die im Mittelalter besonders von den Viktorinern aufgenommen und gepflegt worden ist. Unter den Neuern ist dieses vestigium trinitatis von keinem anderen als Schlatter (Das christl. Dogma 1. Aufl. S. 26, 159, 611) wieder zu Ehren gebracht worden. Geschichtsphilosophisch bewegten Gemütern mußte es naheliegen, die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist wiederzufinden in den Hauptabschnitten der

Welt- bzw. Heilsgeschichte. So meinte Gregor von Nazianz den alten Bund speziell für den Vater, den neuen für den Sohn, die christliche Kirche aber für den heiligen Geist in Anspruch nehmen zu können, eine Theorie, die später von dem kalabresischen Mönch Joachim von Floris mit eschatologischem Enthusiasmus vertreten worden ist. So ersann Hugo von St. Viktor die Lehre von den drei Zeitaltern: des Vaters, des Reiches der Furcht — des Sohnes, des Reiches der Wahrheit — des Geistes, des kommenden dritten Reiches der Liebe, während Schelling gar den ganzen Weltprozeß als eine Selbstentwicklung Gottes in drei Potenzen, die in ihrer Vollendung zu den drei Personen werden, auffassen wollte. In der Neuzeit hat sich dann alles dieses Material noch erweitert durch den Blick auf die (immerhin auch schon von Joh. Gerhard III, 30 herangezogene) Religionsgeschichte, wo man in der brahmanischen Trimurti: Brahma, Siva, Vischnu und in den buddhistischen drei „Zufluchtsstätten": Buddha, Dhamma, Sangha, in der altgermanischen Trias: Odin, Thor, Loki, bei Ägyptern, Babyloniern, Persern und anderswo Nachbarn der christlichen Trinität festzustellen sich erfreute oder auch nicht erfreute. — Man kann zu dem allem offenbar eine dreifache Stellung einnehmen. Die vierte und empfehlenswerteste tritt insofern aus der Reihe heraus, als sie wesentlich darin besteht, daß man sich auf die ganze Sache nicht ernstlich einläßt, weil Calvins Warnung nur zu sehr am Platze ist: . . . ne si quid intempestive productum fuerit, aut malignis calumniae aut rudibus hallucinationis ansam praebeat (Instit. I 13, 18). Man kann nämlich erstlich das ganze Material in dem Sinn auffassen, in dem es ursprünglich zutage gefördert worden ist, nämlich als interessanten, erbaulichen, lehr- und hilfreichen Hinweis auf die Wahrheit der christlichen Grundlehre, nicht zu überschätzen, aber zu schätzen, nicht um damit zu begründen, aber um das anderweitig Begründete nachträglich damit zu stützen. Non enim per creaturarum contemplationem sufficiens notitia trinitatis potest habere vel potuit sine doctrinae vel interioris inspirationis revelatione . . . adiuvamur tamen in fide invisibilium per ea quae

facta sunt, schreibt Petrus Lombardus (Sent. I 3 f.) durchaus besonnen. So war auch der erkenntnistheoretische Lösungsversuch Augustins gemeint. Wenn es nur möglich wäre, das Schätzen vom Überschätzen, den Hinweis vom Beweis, das Stützen vom Begründen so reinlich zu unterscheiden! Es muß dann über allen Zweifel erhaben sein, daß das Begründete wirklich begründet ist und nicht etwa erst durch jene Stützen begründet werden muß. Ist der christliche Apologet hier seiner Sache nicht ganz sicher, nicht so sicher wie etwa Anselm, als er es unternahm, die Notwendigkeit des Versöhnungstodes Christi nachträglich auch für Juden und Heiden rationabiliter demonstrare, dann wird er, indem er sich argumentierend mit den Ungläubigen an einen Tisch setzt, allzuleicht in die zweite Möglichkeit hineingeraten, nämlich auf den, wie Dav. Friedr. Strauß (Glaubenslehre I § 32) gezeigt hat, schnurgeraden Weg, der von dieser Verteidigung zur Umdeutung und Auflösung der Dreieinigkeitslehre führt: der Nachweis der vestigia oder der imago trinitatis in der geschaffenen Welt gelingt so gut, daß die in der Welt entdeckte Trinität mit der ungeschaffenen Trinität Gottes zu konkurrieren, langsam aber unaufhaltsam sie überflüssig zu machen beginnt. Es wird fraglich, ob gegenüber der logisch-metaphysischen Trinität, die der Apologet seinem Unterredner zum Erweis der christlichen Trinität soeben klar machen wollte und vielleicht als die wahre Weltweisheit höchst klar gemacht hat, diese letztere nicht in das Gebiet der gleichnishaften inadäquaten Vorstellung zu verweisen ist, wo sie nun vielmehr zu einem Beleg für die überlegene Wahrheit jener würde. Ist die Trinität nicht etwa ein allgemeines Denkgesetz, dem mit allerhand Indiern und Ägyptern und mit dem geheimnisvollen Dreitakt des geistigen und natürlichen Lebens überhaupt auch die wackeren Kirchenväter mit ihrem Logos-Christus bewußt oder unbewußt gefolgt wären? Warum sollte gerade die christliche Trinität das Ursprüngliche, das Primäre sein? Warum nicht umgekehrt? Das Primäre könnte ja auch das Trimurti oder Lehrstand-Wehrstand-Nährstand oder Gelb-Rot-Blau oder doch das Wahre, Gute und Schöne oder viel-

leicht — es kommt ja alles auf den Standpunkt an — vom völkischen Standpunkt aus Odin-Thor-Loki sein. Oder es könnten alle diese Triaden und die christliche Trinität darunter nur Ausprägungen einer letzten verborgenen bei Hegel in den Einzelheiten zu erfragenden oder auch unaussprechlichen Urdreieinigkeit sein. Man kann nun drittens gegenüber der ersten und der zweiten Betrachtungsweise zu kritischer Besonnenheit mahnen, kann einerseits zugeben, daß die Apologeten und Kirchenphilosophen des Guten zuviel taten, daß das von ihnen beigebrachte Material zu einer wirklich haltbaren Rekonstruktion des Trinitätsgedankens von ferne nicht hinreiche, daß der dissimilitudines (Petrus Lombardus) zu viele seien, daß die Zahl drei in den meisten Fällen das einzige wirkliche Analogon bilde und in bezug auf die religionsgeschichtlichen Analogien, was schon Johann Gerhard (a. a. O.) dazu bemerkt hat: in verbis nobiscum consentiunt, in verborum istorum explicatione ac sensu dissentiunt. Man kann dann andererseits dieselbe Kritik gegen die Versuche wenden, die kirchliche Trinitätslehre durch ein Philosophem oder historisch zu relativieren. Man kann nachzuweisen versuchen, daß es sich in diesen und diesen Punkten vom Trimurti oder von der Hegelschen oder Schellingschen Trias eben doch unterscheide und daß sie, im allgemeinen Natur-, Geistes- und Religionsleben verwurzelt, wie jene Vestigia freilich zeigten, dieses an bestimmter Stelle doch überrage, daß das Christliche (wie überhaupt so auch in dieser Grundfrage) in seiner Besonderheit der höchste Ausdruck des Allgemeinen sei, daß das Allgemeine im Christlichen sozusagen seinen Gipfel erreiche. Solche kritische Betrachtung kann nun gewiß sehr wohlgetan sein. Vieles, was in dieser Richtung zu sagen ist, ist ja einfach selbstverständlich. Anderes läßt sich wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit behaupten. Trotzdem ist Besonnenheit am Platz auch gegenüber dieser Besonnenheit. Bietet der kritische Apologet etwa irgendeine Garantie dagegen, daß der vermeintliche Gipfel nicht doch zur Ebene wird? Wie nun, wenn es im alten Babylonien tatsächlich eine göttliche Trias gegeben hat, die unter dem Namen des Vaters, des Sohnes und des Für-

sprechers angerufen worden ist? Wie nun, wenn der Aufweis eines religionsgeschichtlichen Gesetzes möglich wäre, laut dessen mindestens in allen sogenannten Stifterreligionen der Offenbarer, das Offenbarte und das durch die Offenbarung Bewirkte zu einer Dreieinheit verbunden vorgestellt werden? (Söderblom.) Wer weiß, was für unentdeckte Analogien im Innern von Tibet und anderswo noch auf uns warten mögen? Und wer weiß, ob nicht morgen schon ein Philosoph unter uns aufsteht, der uns die Trinität noch besser als Hegel apriori deduziert? Und nun fragt es sich eben, und diese Frage richtet sich auch und gerade an den kritischen Apologeten, ob es ein erträglicher Zustand ist, wenn die Begründung der christlichen Grundlehre auch nur einen Augenblick als abhängig gedacht werden sollte von dem Gelingen des Versuchs, ihre relative Besonderheit unter ihren unzähligen Analogien auch in Zukunft sicher zu stellen — unerträglich nicht darum, weil es unangenehm ist: wer seiner kritischen Maßstäbe sicher zu sein meint, kann sich ja sehr wohl dabei befinden, — sondern unerträglich darum, weil diese Lehre gar nicht mehr diese Lehre ist in dem Augenblick, wo sie ihre Legitimierung und Begründung — und wäre es nur die ihrer Besonderheit — außerhalb des Sachzusammenhangs sucht, auf den sie sich bezieht. Ihr Nerv wird getötet, sobald auch nur einen Augenblick vergessen oder auch nur zurückgestellt wird, daß sie von dem sich offenbarenden Gott, der seine eigene Legitimation und Begründung ist, der durch die Analogien seiner selbst in der von ihm geschaffenen Natur- und Geisteswelt weder bestätigt noch in seiner Besonderheit ihnen gegenüber nachgewiesen zu werden bedarf. Augustin hat schon recht: Oportet, ut creatorem per ea quae facta sunt ... trinitatem intelligamus, cuius in creatura quomodo dignum est, apparet vestigium (De Trin. VI 12). „Es muß ja so sein, daß wir den Schöpfer durch das, was geworden ist, als den Dreieinigen erkennen, dessen Spur, wie es sich geziemt, in seiner Schöpfung sichtbar wird." Aber dieses oportet hätte sich nun streng nur auf die nachträglich erkannte Ehre des zuvor als solcher erkannten dreieinigen Gottes beziehen müssen, in keiner

Weise aber, wie es im Effekt dieses Versuchs jedenfalls herauskam, mit der Notwendigkeit jener vorangehenden Erkenntnis verwirrt werden dürfen. Auch ein nachträgliches Stützen-Müssen jener vorangehenden Erkenntnis Gottes hätte nicht in Betracht kommen dürfen. Wer vom Gott der Offenbarung reden will, der uns, die Blinden, sehend macht für sich selber, wer erklären will, was er meint, wenn er den gekreuzigten und auferstandenen Jesus den Herrn nennt, wer die Tiefen des Deus dixit erforschen will unter Anleitung dessen, der sich selbst allein erforscht, der darf sich zu diesem Tun in keiner Weise an Analogien, Beweisen und Hinweisen anderen Ursprungs zu seinem Tun stärken wollen, stärken zu müssen meinen. Er darf sich vielleicht stärken lassen wie denn denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen. Auch das, was die Philosophen und Historiker zur Ehre Gottes entdecken und sagen müssen! Er muß aber seinerseits in prägnantestem Sinn trachten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit. Er muß seine Sorge, auch seine Denksorge, auf den Herrn werfen. Meint er selber sorgen, nach Gründen neben dem Grund auszuschauen zu müssen, wagt er es nicht, von dem Grund aus zu denken zu beginnen, so beweist er eben damit, daß er an etwas anderes denkt, daß er mit denen, die er als Apologet überzeugen will, an einen Geist- oder Natur-, an einen Welt- oder Menschgott denkt, und eilt unaufhaltsam dem Punkt entgegen, wo er sich in seiner eigenen klug gelegten Schlinge fangen wird. Die Sonne bringt es an den Tag, und wenn vierzehnhundert Jahre darüber verstreichen müßten, wie es bei dem Augustinischen Argument für die Trinität der Fall gewesen ist. Wissen um Gott ist in der christlichen Kirche streng und exklusiv begründet im Glauben an Gott und Glauben an Gott streng und exklusiv in Gottes Offenbarung. Man kann sich aber neben der Offenbarung nicht nach anderen Offenbarungen umsehen, auch nicht nach Beweisen für die Offenbarung, auch nicht nach Analogien und Gleichnissen der Offenbarung. Findet man solche, um so besser, man findet sie aber nur im Widerschein der Offenbarung. Und wenn man sie nicht findet, wenn keine der

vermeintlichen Analogien an sie heranreicht oder wenn umgekehrt die Fülle der Analogien so groß wird, daß die Besonderheit der Offenbarung ihre Absolutheit im Meer der allzuähnlichen Relativitäten unterzugehen droht, dann wird man sich wieder nicht wundern, sondern in dem einen wie in dem anderen Ärgernis die Verborgenheit der Offenbarung erkennen, die nun einmal weder als eine allgemeine Wahrheit noch als eine eigentümliche, die den Gipfel auf dem Berg der allgemeinen bilden würde, direkt einzusehen ist, sondern als Gottes Wahrheit, immer indirekt, immer paradox, nur von denen, die ihn lieben und von niemand sonst. Einmal das Wort „Gott" gewagt im Zusammenhang der christlichen Kirche auf Grund des Deus dixit, muß es uns bei allem, was wir weitersagen in den Ohren dröhnen wie der Donner vom Sinai: Ich bin der Herr dein Gott, du sollst keine anderen Götter neben mir haben! Das bedeutete das *Ἰησοῦς Κύριος* Jesus der Herr! auf den Lippen der ersten Christen. Wer sich als Theologe nicht getraut, sich streng an das ihm damit gewiesene Thema zu halten und dann von aller Einordnung der Offenbarung in das allgemeine Natur- und Geistesleben strikte abzusehen, der gleicht dem Mann, der die Hand an den Pflug legt und sieht zurück. Und das soll man eben nicht tun. So möchte man schließlich wohl wünschen, daß dem ersten christlichen Theologen, der sich an jenen Hilfskonstruktionen versuchte, wenn nicht die Strafe des Ananias und der Sapphira widerfahren, so doch augenblicklich die Tinte vertrocknet wäre. Auch das vestigium trinitatis kann doch eben nur bedeuten: entweder das erkannte Problem der Erkenntnis Gottes oder eine Fratze, in der sich ein Irrgeist und Abgott dieser Welt verbirgt, — oder aber, wir haben diese Möglichkeit ja bereits anerkannt, den *λόγος σπερματικός*, nicht nur ein Analogon zur Offenbarung also, keine besondere „natürliche" Offenbarung, sondern die eine und identische Offenbarung selbst, die der, der solche außerhalb ihrer biblischen Bezeugung zu erkennen meint, dann freilich an dem Vollgehalt des biblisch bezeugten Deus dixit messen zu lassen sich getrauen muß. Das Bekenntnis zu dieser einen und alleinigen Offenbarung aber,

das Bekenntnis: *Ἰησοῦς Κύριος* bedeutet den Verzicht auf alle Gründe und Stützen: hier gilt das Wort der schwedischen Königin Christine über die von ihr verschmähte Königskrone: Non mi bisogna e non mi basta. „Ich brauche sie nicht und sie genügt mir nicht." Wer jenes Bekenntnis auch nur hypothetisch gemacht, aber verstanden hätte, der kann es nicht mehr anders als durch sich selbst begründen wollen. Er wird es verstehen in seiner völligen Wehrlosigkeit nach allen Seiten, in der nicht zu leugnenden Relativität, in der es neben tausend ähnlichen steht, in der Relativität auch seiner Berufung auf seinen Gegenstand, in der Relativität auch aller Worte, in denen er sich darüber explizieren kann, in der Relativität auch seines Rechnens mit der Kraft des Deus dixit. Er wird Alles, Alles auf die Kraft des Deus dixit selber ankommen lassen. Dieses für sich selber sprechen zu lassen, kann darum sein einziges Wollen sein.

§ 10. Gottes Dreieinigkeit

1. Die Dreieinigkeit in der Offenbarung — 2. Einheit, Dreiheit, Dreieinheit Gottes — 3. Die konkrete Bedeutung der Trinitätslehre

Gott offenbart sich als der, der in drei ebenso unzertrennlich zusammengehörigen wie unaufhebbar unterschiedenen Weisen der Herr ist: Gott Vater, Sohn und heiliger Geist. Gerade in seiner Offenbarung erweist und bestätigt er sich als das Du, das dem Ich des Menschen als unauflösliches Subjekt entgegentritt und eben so und darin sein Gott ist.

1. Frage 25 des Heidelberger Katechismus lautet folgendermaßen: „Dieweil nur ein göttlich Wesen ist, warum nennest du drei, den Vater, Sohn und heiligen Geist?" Die Antwort auf die entsprechende Frage im Katechismus Calvins hatte gelautet: quoniam in una Dei essentia patrem intueri nos convenit... deinde filium... postremo spiritum sanctum (Müller, Ref. Bek. Schrift S. 118). Also: quoniam nos convenit. Aber was

heißt das? Warum convenit? Deutlicher hat Calvin in der Institutio (I 13, 2) geantwortet: Ita se praedicat unicum esse ut distincte in tribus personis considerandum proponat. Dementsprechend formuliert der Heidelberger seine Antwort: „Darum, daß sich Gott also in seinem Wort geoffenbaret hat, daß diese drei unterschiedlichen Personen der einige, wahrhaftige, ewige Gott sind." Also: die ratio der Trinität ist die ratio der Offenbarung Gottes. Wir können — wir sind durch § 9, 2 auf diesen Satz vorbereitet — den Begriff der Offenbarung nicht vollziehen, nicht analysieren, d. h. verstehen, ohne in allen seinen drei Gliedern: der Offenbarer, sein Offenbaren, das Offenbarte — in diesen drei nicht zu trennenden, aber auch nicht zu verwechselnden oder zu vermischenden Momenten unmittelbar auf Gott selbst, auf den einen Herrn, auf den unicus Deus zu stoßen. *Ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* Röm. 11, 36. Das ist die genaueste und klarste Formel zum Verständnis der unitas und trinitas Dei, mit einem Wort gesagt (der deutsche Ausdruck ist hier umfassender als der lateinische): der Drei-Einig-keit Gottes. Das ist aber nach unseren bisherigen Voraussetzungen auch die genaueste und klarste Formel zum Verständnis der Offenbarung. Wir sagen nicht, daß der Begriff Trinität nur der Begriff der Offenbarung sei, so daß ein nicht-dreieiniges Sein Gottes von seinem dreieinigen Offenbarsein etwa zu unterscheiden wäre. Die Meinung ist durchaus die: „Gott offenbart sich als der, der in drei Weisen der Herr ist" — „und ist kein anderer Gott" das gilt auch hier. Aber allerdings: die ratio der Trinität wird erkannt in der ratio der Offenbarung. Darum, daß Gott sich in seinem Wort also und nicht anders offenbart hat, darum convenit, darum ist es sachgemäß, wenn die Trinitätslehre als einer der lebenswichtigsten Teile des kirchlichen Dogmas und der christlichen Dogmatik dem Prediger und seinen Hörer darauf aufmerksam macht, daß mit der Vokabel „Gott" vor allem gemeint sein muß: der, der in den drei geeinten aber unterschiedenen Weisen, in den drei „Personen" der Herr ist. Das Wort Gottes, dem das Menschenwort der Predigt zu dienen bestimmt ist, ist als

von Gott offenbartes dieses Gottes und keines anderen Wort. Wer nicht redet und hört von diesem Gott, wer Gott nicht erkennt und bekennt als den unus trinus, der redet und hört, so weit die Kirche und die kirchliche Wissenschaft das beurteilen kann, nicht das Wort Gottes. Denn anders denn als der unus trinus hat sich Gott nicht offenbart und ist er nicht offenbar.

Die Trinitätslehre in ihrer Form als Lehre, wie wir sie nachher nachzudenken, selber zu denken, versuchen werden, ist wie alle Dogmen, wie die ganze Dogmatik, ein Werk der Kirche. Die Kirche hat aber mit Recht erklärt, daß sie diese Lehre nicht erfunden, sondern in dem die Kirche konstituierenden Zeugnis von der Offenbarung gefunden habe. Anders denn als dieser Gott sei Gott schon den Propheten und Aposteln des alten und neuen Testamentes nicht offenbar geworden. „Das Bekenntnis zu dem Vater, dem Sohn und dem Geist ist... die Entfaltung des Glaubens, daß Jesus der Christ sei." (Harnack, Dogm. Gesch. 4. Aufl. I S. 90). In Christi enim nomine subauditur qui unxit et ipse qui unctus est et ipsa unctio in qua unctus est. Et unxit quidem pater, unctus vero est filius in spiritu, qui est unctio. (Irenaeus, C. o. h. III 18, 3). In der Tat, diesen Glauben fand die alte Kirche im neutestamentlichen Kerygma zunächst bezeugt, und zwar auf der ganzen Linie (nicht nur an Stellen, wie Matth. 3, 16 f.; 28, 19; 2. Kor. 13, 13 usf.) in voller Entfaltung in der Richtung auf jenes Bekenntnis begriffen. Von dem einfachen (scheinbar so einfachen!) Glauben, daß Jesus der Christ sei, oder wie wir vielleicht noch bezeichnender im Sinne des ganzen Neuen Testamentes sagen: der Herr, der Kyrios — davon ist in der Tat auszugehen. Alle einzelnen Stellen, die man als Hinweis auf jene kommende und schon anhebende Entfaltung namhaft machen kann, haben ja doch nur Gewicht, wenn man die Notwendigkeit dieser Entfaltung schon in jenem Quellpunkt nachweisen kann. Aber die Kirche hat sich von jeher nicht nur auf das neutestamentliche, sondern auch auf das alttestamentliche Offenbarungszeugnis berufen. Sie hat auch dort keinen anderen Gott bezeugt gefunden. Der entsprechende Quellpunkt vom alt-

testamentlichen Zeugnis aus gesehen, ist natürlich der Glaube, bzw. die Offenbarung: Jahve, der Herr, der Bundesherr Israels. Von da aus waren dann Stellen wie etwa Jesaja 61, 1 („Der Geist des Herrn ist über mir, darum, daß mich der Herr gesalbt hat") als Hinweise auf das entfaltete Bekenntnis der Kirche in Anspruch zu nehmen. Alles entschied und entscheidet sich doch an jenem Quellpunkt. Versuchen wir nun im einzelnen zu verstehen, wobei wir von der in § 9, 2 angewandten Reihenfolge der drei Glieder, die wir nachher wieder aufnehmen, hier abweichen.

a) Die Geschichte der Trinitätslehre ist „zunächst die Geschichte des Logosbegriffs" (Scheel, Art. Trinität R. G. G. 1. Aufl.), d. h. es ist das zweite Glied der Trinitätsformel, der zweite Artikel des Katechismus, der „Sohn Gottes", in dem wir den Kristallisationspunkt des Ganzen, den Ausgangspunkt zu seinem Verständnis zu erkennen haben, nicht der Offenbarer, nicht das Offenbarte, sondern die Offenbarung selbst. Was geschieht hier? Also dem Mose teilt Ex. 3 ein Unbekannter, in Moses vorangehender Geschichte jedenfalls nicht Genannter, mit, daß er, wie er der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs gewesen sei, so sich Israels auch jetzt und in Zukunft annehmen werde, er, dessen Name Jahve sei: Ich bin, der ich bin! Dieser Name und dieser Bund ist der Gegenstand des alttestamentlichen Zeugnisses. Der Gegenstand des neutestamentlichen Zeugnisses aber ist zunächst einfach die Existenz eines Menschen, den ein Kreis von anderen Menschen, d. h. eben der Kreis der Zeugen, die im neuen Testament reden, *ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος* (Joh. 13, 13), ja *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου* (Joh. 20, 28) zu nennen, aus irgendeinem Grund nicht umhin kann. Was heißt das? Das nennt die Kirche den von den Propheten und Aposteln bezeugten Logos, das Wort Gottes, das zu den Menschen gekommen ist, die ewige sapientia, Weisheit, wie Calvin sagt, die zu den Menschen geredet hat von sich selbst. Ein Name, ein Bund, eine Verheißung zuerst, dann ein Mensch, so oder so derselbe Logos, jetzt im Dunkeln der Weisesagung seiner selbst, jetzt im Licht seiner Erscheinung und Erfüllung. Aber nicht irgendein Logos, nicht irgendein Name,

irgendein Mensch, nichts was bloß gradweise erhöht unter diese Begriffe fallen könnte, sondern — „tritt nicht herzu, ziehe deine Schuhe aus von deinen Füßen; denn der Ort, darauf du stehest, ist ein heiliges Land!“ — der Logos, der Name, der Mensch: der Logos Gottes, der Name: Ich bin, der Ich bin! der Mensch, der der Christus, der der Herr ist: die Offenbarung Gottes, die doch nicht irgendwie weniger ist als ganz Gott selber, der ganze Gott, der eingeborene Sohn Gottes. Wie sollte sie als wirkliche Offenbarung Gottes weniger sein als das, als dieser? Das wäre die eine, dem Verständnis am nächsten liegende Weise Gottes, der Herr zu sein, die zweite persona in trinitate (wir verschieben die Erklärung des Begriffs „Person“ auf nachher und gehen zunächst weiter).

b) Von diesem durch die Schrift bezeugten Glauben oder vielmehr geglaubten Offenbarungsgeschehen aus, in dem wir sozusagen die Mittel des Offenbarungsgeschehens zu erkennen haben, von der Offenbarung als solcher aus hat die Kirche dann, wiederum nicht ohne die Schrift, sondern angeleitet durch sie weitergedacht: rückwärts oder aufwärts. Weist doch das „Ich bin der Herr, dein Gott!“ der Offenbarung zurück auf einen Ursprung, nicht auf einen fremden Ursprung, nicht auf ein anderes Ich, aber auf dasselbe Ich, sofern es, in der Offenbarung offenbart, abgesehen von der Offenbarung nicht offenbart, sein eigener Ursprung ist, principium et origo Gottes in Gott selbst nach Calvin, auf den Offenbarer der Offenbarung, auf den Unbekannten, der sich da bekannt macht, auf den Vater des Sohnes, der ja nun, als der Vater dieses Sohnes, nicht weniger, nicht kleiner, freilich auch, wiederum als der Vater dieses Sohnes nicht mehr, nicht größer sein kann als dieser. Wie im Prädikat des Satzes, so ist Gott auch in dessen Subjekt, ja hier in ursprünglicher Weise, der Herr. Aber um nichts weniger als im Subjekt ist er es wahrlich auch im Prädikat. Er ist derselbe Gott, gleichen Wesens: als der Vater und als der Sohn. Daher die merkwürdige Möglichkeit Mal. 3, 1, daß „Jahve der Heerscharen“ den „Engel des Bundes, den ihr begehret“, senden

kann, der doch selber als der Herr אֲדֹנָי *Κύριος* bezeichnet wird. Daher die besonders im Johannesevangelium deutliche Möglichkeit Jesu, sein vollmächtiges Ich mit dem anderen, dem Vater „der mich gesandt hat" fortwährend zugleich zusammenzufassen und von ihm zu unterscheiden, die Möglichkeit sich den Menschen gegenüber damit zu bescheiden, ganz und gar nur der Hinweis auf den Vater zu sein, von dem er herkommt und gleichzeitig zu beanspruchen, daß derselbe Vater die Menschen ganz und gar auf ihn, den Sohn, verweise. Das, dieses Sein Gottes, als dessen, der durch den Sohn verklärt wird, wie der Sohn ihn verklärt, Joh. 17, 1, das wäre seine andere Weise, der Herr zu sein, die sogenannte erste Person in der Trinität.

c) Von jener Mitte des Offenbarungsbegriffs aus ist nun aber auch nach vorwärts oder abwärts weiter zu denken: was wird offenbar in der Offenbarung? Ex. 3 antwortet: „Ich habe gesehen das Elend meines Volkes... und bin hernieder gefahren, daß ich sie errette", und das Neue Testament sekundiert: „Ich bin das Licht der Welt" Joh. 8, 12, „Ich bin die Auferstehung und das Leben" Joh. 11, 25. Also das redet Gott oder davon, das ist das Objekt des Sätzleins Deus dixit: „Er sah darein und nahm sich ihrer an." Ex. 2, 25. Gottes virtus, d. h. Gottes Bedeutung oder Kraft nannte Calvin dieses Dritte, vom principium und von der sapientia in Gott zu Unterscheidende. Aber wir hörten soeben, unüberhörbar auch an dieser dritten Stelle, das göttliche Ich! Also kein Etwas, kein Es, auch im Objekt, im Effekt der göttlichen Tat. Ich habe gesehen, ich errette, ja noch mehr: Ich bin das alles, worin die Errettung besteht und sich vollstreckt: das Licht der Welt, das Leben der Menschen; keine Abstraktion ist möglich zwischen der Gabe und dem Geber. Er ist selbst die Gabe oder sie ist nicht gegeben. Gottes virtus ist wie die sapientia, wie das principium in Gott Gott selber. Ein und dasselbe göttliche Ich ist hier wie dort auf dem Plan, aber nun im Objekt, nun als Mitteilung und Gabe, nun als Geist des Vaters und des Sohnes, der den Vater und den Sohn bezeugt damit, daß er sich selbst bezeugt, der Geist, der

selbst der Herr ist, kein anderer Herr als der Vater und der Sohn, aber offenbar — eine Verwechslung oder Vermischung ist auch hier nicht möglich — in einer dritten Weise der Herr, die dritte Person der Trinität.

Das also, diese dreifaltige Weise Gottes der Herr zu sein, ist die Grundlage des Gottesgedankens, wie ihn die Kirche auf Grund des Offenbarungszeugnisses der Propheten und Apostel denken mußte und denken muß. Denkt sie dem Faktum der Offenbarung Gottes wirklich nach, dann kommt sie in bezug auf die Wirklichkeit dessen, der der Offenbarer, der Offenbarende, der Offenbare ist, unaufhaltsam auf diese Spur.

2. Versuchen wir nun, bevor wir nach der konkreten Bedeutung dieser Grundlehre fragen, geleitet durch die kirchliche und wissenschaftliche Tradition, eine gewisse begriffliche Verständigung über deren einzelne Momente.

a) Die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes ist nicht nur keine Aufhebung oder auch nur Infragestellung, sondern vielmehr die Behauptung und Unterstreichung des Gedankens der strikten und absoluten Einheit Gottes. Quid sibi vult Christus, quum in nomine patris et filii et spiritus sancti baptizari praecepit, nisi una fide in patrem et filium et spiritum sanctum credendum esse? id vero quid aliud est, quam clare testari patrem, filium et spiritum sanctum esse Deum (Calvin, Instit. I 13, 16). Das ist schon in den dogmatischen Kämpfen der alten Kirche immer wieder und mit Recht betont worden. Es ist der eine Gott, der eine Herr — fügen wir um der Klarheit willen sofort hinzu: das eine göttliche Ich oder Subjekt, das in der Offenbarung die Dreieinigkeit seiner Gottheit, seiner Herrschaft, seiner göttlichen Ichheit oder Subjektivität offenbart. Deus pater, Deus filius Deus spiritus sanctus. Et tamen non tres Dii sunt, sed unus est Deus. Ita Dominus pater, Dominus filius, Dominus spiritus sanctus et tamen non tres Domini sed unus est Dominus. So bestimmt das sogenannte Athanasianum. Dreieinigkeit heißt also nicht Dreiheit des Wesens, trinitas nicht triplicitas essentiae.

Sie involviert keine Vielheit, keine multiplicitas oder multitudo göttlicher Weſen, aber auch keine Teilung, keine diversitas oder separatio und auch keine Wandlung, keine mutatio innerhalb des einen göttlichen Weſens, der göttlichen *οὐσία*, essentia, substantia oder *φύσις* natura, d. h. der quidditas per quam Deus est ist quod est (Quenſtedt, Schmid S. 101). Wohl iſt in trinitate zu unterſcheiden alius et alius et alius, aber nicht aliud et aliud et aliud. Wohl iſt zu unterſcheiden zwiſchen dem esse patrem, esse filium, esse spiritum sanctum, nicht aber zwiſchen oder in dem esse patris, filii et spiritus sancti, zwiſchen oder in der essentia patris, filii et spiritus sancti (Polan, Heppe S. 89). Quidquid est in Deo est ipse Deus unus et solus (Bonaventura, Brevil. 1, 4), wobei ſofort zu bemerken iſt, daß auch der erſt im Kampf gegen den modernen Pantheismus herausgebildete Begriff der „Perſönlichkeit" Gottes, der mit dem mittelalterlichen Begriff von persona, auf den wir nachher kommen, nichts zu tun hat, im Sinn der alten Kirchenlehre zum Weſen, zur essentia oder *οὐσία* Gottes, zu dem, was Gott zu Gott macht, mitgehört! Alſo: nicht drei Perſönlichkeiten, non tres Domini, sed unus Dominus, ein göttliches Ich, Individuum oder Subjekt, eine Perſönlichkeit Gottes, wie nur Einem Gottes Aſeität, Gottes Herrſchaft zukommen kann. Alſo: personas distinguimus, non deitatem separamus (Tolet. XI, Denzinger, Enchirid. Symb. N. 280), und Calvin: simplicissimam Dei unitatem non impedit ista distinctio . . . denn in unaquaque hypostasi tota intelligitur natura (Instit. I 13, 19). Um dieſe Einheit des Weſens Gottes ging es der alten Kirche ebenſo wie um die Dreiheit der Perſonen, wenn ſie deren Verhältnis zueinander grundlegend beſtimmte als *ὁμοουσία*, consubstantialitas. Vater, Sohn und Geiſt ſind nicht verſchiedene Götter, ſondern derſelbe eine Gott und derſelbe eine Gott nicht in drei Teilen, ſondern dreimal, in drei Perſonen der eine, ganze Gott. Um des Monotheismus willen meinte der alte und neuere Antitrinitarismus die Kirchenlehre bekämpfen zu ſollen. Gerade um des Monotheismus willen iſt er ſelbſt, und zwar in jeder Form zu be-

kämpfen. Gerade der Antitrinitarismus kommt unvermeidlich in das Dilemma, entweder die Offenbarung oder die Einheit Gottes zu leugnen, und darum ist die alte Kirche, ist noch Calvin so scharf gegen ihn vorgegangen. Behauptet er nämlich, die Offenbarung, ohne doch die wesentliche Gottheit des Sohnes und des Geistes anerkennen zu wollen, so kann er einfach nicht anders, als in der Offenbarung irgendwie ein drittes, das nicht Gott ist, zwischen Gott und den Menschen hineinschieben. Antitrinitarismus heißt in jeder Form, sofern er nicht Leugnung der Offenbarung ist, Vergötzung der Offenbarung. Er wird mit den Arianern in Christus des einen Gottes höchstes herrlichstes Geschöpf verehren, und gerade mit dieser Verehrung, gerade sofern sie ernsthaft ist, dem einen Gott zu nahe treten; denn wenn Christus nicht der eine Gott ist, dann ist der Glaube an ihn Aberglaube. Er wird mit den „Pneumatomachen" das Pneuma der Offenbarung, die göttliche Gabe als Mitteilung zu einer mitgeteilten göttlichen Kraft und Potenz erniedrigen, als ob sie göttlich, als ob sie göttlich hilfreich sein könnte, wenn sie nicht qualitativ von allen Geistern unterschieden der heilige Geist, wenn sie nicht der eine Gott selber, sondern eine Potenz neben ihm wäre. Er wird mit den Subordinatianern den Sohn und den Geist als Stufen im Wesen Gottes auffassen, als ob eine Hierarchie in Gott mit der Einheit Gottes verträglich wäre, als ob Gott in einer Abstufung — und mit einer solchen hätten wir es dann in der Offenbarung zu tun — noch wirklich Gott sein könnte. Er wird endlich mit den Monarchianern, Modalisten und Sabellianern (hier finden wir Schleiermacher und in seinen Spuren so ziemlich die ganze neuere Theologie) unter Beibehaltung der Wesensgleichheit der Personen in der Trinität doch nur eine Offenbarungsökonomie, in den Personen nur Erscheinungsweisen sehen, hinter denen sich Gottes eigentliches eines Wesen als etwas Höheres, Anderes, verbergen würde. Als ob die Offenbarung geglaubt werden könnte und dürfte mit dem Hintergedanken, daß wir es in ihr nicht mit Gott wie er ist, sondern nur mit Gott, wie er uns erscheint, nicht mit seinem τρόπος

ὑπάρξεως, sondern nur mit seinem τρόπος ἀποκαλύψεως zu tun hätten, als ob Gott Gott wäre in seiner Offenbarung, wenn er sich nicht in ihr offenbarte als der, der er ist von Ewigkeit zu Ewigkeit und in aller Tiefe seines Wesens. Also gerade um der Einheit Gottes willen, die durch das von Gott gesprochene Wort nicht in Frage gestellt, sondern gegenüber dem heidnischen Polytheismus in jeder Form aufgerichtet und befestigt ist: keine Hypostasierung der Offenbarung, als ob wir es in ihr nicht in Subjekt, Prädikat und Objekt des Begriffs mit Gott selbst zu tun hätten. Die Offenbarung muß in jeder Beziehung selbst Gott sein oder sie kann neben Gott keinen Raum haben. In hac trinitate nihil prius aut posterius; nihil majus aut minus. Sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales (Athanasianum).

b) Einheit Gottes ist nun aber etwas anderes als Einzelheit und Einsamkeit, singularitas und solitudo. So gut wie multiplicitas, diversitas und mutatio würden auch singularitas und solitudo eine Einschränkung der Gottheit Gottes bedeuten, zu der man sich durch die Denkgewohnheit, die nur mit einer numerischen Einheit rechnet, nicht verleiten lassen darf. Die Anwendung der Zahlbegriffe auf Gott darf (darauf haben z. B. Petrus Lombardus Sent. I 24 und Thomas von Aquino S. th. I 30, 3 aufmerksam gemacht) überhaupt nur negative Bedeutung haben. Wie an der Zahl 3 als solcher nichts gelegen ist, so auch nichts an der Zahl 1 als solcher. Sie schließt die multiplicitas, die diversitas, die mutatio aus. Im selben Sinn ist nun aber, nicht willkürlich, sondern nach der Logik des Offenbarungsbegriffs die Zahl 3 auf Gott anzuwenden: Gott ist Einer, aber kein Einzelner, der Einzige, aber nicht einsam. Das flächenhafte modern-religiöse Denken, das uns allen im Blute sitzt, mag es uns schwer machen, uns das sagen zu lassen, aber es kann gar kein Zweifel sein, daß wir es uns durch den richtig und vollständig erfaßten Begriff der Offenbarung sagen lassen müssen. Es gibt eine Unterscheidung, distinctio oder discretio, eine Ordnung, dispositio oder oeconomia im Wesen Gottes selbst, die seine Einheit nicht in Frage stellt, sondern als Einheit Gottes vielmehr gerade bestä-

tigt, indem sie sie von aller Vereinzelung oder Einsamkeit unterscheidet. Kraft dieser distinctio oder dicretio sind die drei „Personen" in Gott. Wir betreten damit die schwierigste Strecke unserer Untersuchung. Was heißt hier „Person"? Die Problematik dieses Begriffs haben schon die Alten und Ältesten sehr wohl gekannt. Darauf weist schon die lange Zeit schwankender Terminologie: hatte man die Sache vor Sabellius unbedenklich nach Matth. 28, 19 nomen genannt, auch wohl proprietas, so einigte man sich im Gegensatz zu Sabellius schließlich auf persona, *πρόσωπον*, wobei doch das von der griechischen Kirche bevorzugte weniger anschauliche *ὑπόστασις* erklärend oder verdunkelnd daneben in offiziellster Geltung bleibt. Hatte *πρόσωπον* den Nachteil, daß darunter mit den Sabellianern usf. immer noch auch eine bloße „Maske" verstanden werden konnte, so drohte bei *ὑπόστασις*, substantia umgekehrt der abgewiesene Tritheismus. So betont denn besonders Augustin sehr energisch, daß es sich um eine necessitas oder consuetudo loquendi handle, wenn man die Sache gerade „Person" nenne. Einen wirklich angemessenen Begriff für diese Sache gebe es nicht. Sicher sei, daß mit den drei göttlichen Personen etwas ganz anderes bezeichnet werde als ein Nebeneinander wie das von drei menschlichen Personen, und zwar darum, weil dieses Nebeneinander eine Getrenntheit des Seins (diversitas essentiae) bezeichne, die dort gerade ausgeschlossen sei. Auf die Frage: quid tres?, d. h. was ist das nomen generale, der Allgemeinbegriff für Vater, Sohn und Geist, könne eine eigentliche Antwort nicht gegeben werden, quia excedit supereminentia divinitatis usitati eloquii facultatem. Verius enim cogitatur Deus quam dicitur et verius est, quam cogitatur. Und wenn der Ausdruck: tres personae nun doch gebraucht werde, so geschehe dies non ut illut diceretur, sed ne taceretur: nicht um zu sagen, daß die drei in Gott gerade personae seien, sondern um mittels des Begriffs tres personae zu sagen, daß in Gott drei sind (De trin. V 9, VII 4). In ähnlicher Zurückhaltung haben sich dann in diesem Zusammenhang auch Petrus Lombardus, Thomas von Aquino und die protestantischen Väter über den Personbe-

griff ausgesprochen. Calvin hat in einer Congrégation (Op. Calv. im C. R. 47 S. 473) erklärt: les anciens docteurs ont usé de ce mot de Personnes: et ont dit qu'en Dieu il y a trois personnes: non point comme nous parlons en notre langage commun, appelant trois hommes, trois personnes: ou comme même en la papauté ils prendront cette audace de peindre trois marmousets (etwa: „Männlein"): et voilà la Trinité. Er will unter Personen verstanden wissen les propriétés lesquelles sont en l'essence de Dieu und erklärt schließlich ausdrücklich, daß er mit den Griechen substance oder hypostase zur Bezeichnung der in Frage stehenden Sache für plus convenable halten würde, schon weil dies im Unterschied zu personne aus Hebr. 1, 3 biblisch zu begründen sei. Von einem magnum imo infinitum discrimen zwischen einer göttlichen und menschlichen Person redet aber auch Joh. Gerhard (Loc. III 62). Die Schwierigkeit der Anwendung des Begriffs wurde aber noch erhöht und wird vielleicht unüberwindlich angesichts des Aufkommens des modernen Persönlichkeitsbegriffs. Den für das Mittelalter maßgebenden Begriff von persona bestimmt die z. B. bei Thomas von Aquino (S. theol. I 29, 1 f.) vorausgesetzte Definition des Boethius folgendermaßen: persona est naturae rationalis individua substantia, „Person ist das einzelne Vernunftwesen". Man bemerke, daß von einem Selbstbewußtsein dieser individua substantia in dieser Definition nicht die Rede ist. Die Schwierigkeit bestand auf Grund dieser Definition nur darin, anschaulich oder doch denkbar zu machen, wie es eine solche individua substantia neben zwei anderen innerhalb derselben natura rationalis, eine distinctio personarum ohne Aufhebung der Einheit des Wesens geben könne, worauf z. B. Thomas von Aquino (S. theol. I 29, 4) antwortet, in der Natur Gottes sei dies denkbar, sofern hier unter individua substantia nichts anderes zu verstehen sei als eine relatio originis, eine der Beziehungen, in der Gott durch sich selber Gott ist, die paternitas des Vaters, die filiatio des Sohnes, die spiratio des heiligen Geistes, in denen jede der genannten Personen Person, aber zugleich auch Gott, die essentia divina selbst ist. Daher denn auch die moderne katholische Dog-

matik (B. Bartmann, Lehrbuch d. Dogm. 6. Aufl. I, S. 182, 219 f.) — immer auf Grund jener Definition — lehren kann: „Die Person (in der göttlichen Trinität) empfängt ihre Personalität nicht durch etwas anderes als eben durch ihre eigentümliche Relation zu den anderen Personen. Deshalb gibt es keine absoluten, für sich bestehenden Personen, sondern relative, deren Wesen einzig in der Beziehung zu den anderen Personen begründet ist, und die ohne jene Personen gar nicht bestehen würden." Diese Lösung des Widerspruches ist auch die Calvins gewesen. Ich gebe seine berühmte Definition: Personam voco subsistentiam in dei essentia, quae ad alios relata, proprietate incommunicabili distinguitur (Inst. I 13, 6). „Person nenne ich eine Seinsweise in Gottes Sein, die in ihrer Beziehung zu den anderen durch eine (auf jene) unübertragbare Eigentümlichkeit ausgezeichnet ist." Oder an späterer Stelle noch einfacher: Jede Person oder Hypostase ist die tota natura divina cum hoc quod subest sua unicuique proprietas (Instit. I 13, 19). Diese proprietates relativae (mit den proprietates der Eigenschaftslehre nicht zu verwechseln) wären dann eben paternitas, filiatio, processio oder, wie Calvin zu sagen liebte, principium, sapientia, virtus Gottes (Catech. genev. a. a. O. und Instit. I 13, 18). Diese sogenannte Relationslehre trifft zweifellos den Kern der Sache: die Trinität als solche und die drei Personen im Einzelnen werden in der Tat konstituiert durch die Verschiedenheit der Beziehung zu sich selbst, in denen sich Gott in seiner Offenbarung als der eine Herr erweist. Das Sein des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes ist ein dreifaltiges subsistere, eine dreifaltige Seinsweise seines einen Herrseins, von denen jede einzelne in ihrer Eigenart sich nur aus ihren Beziehungen zu den zwei anderen erklären läßt, wobei diese Beziehungen in der Tat relationes originis sind, bestimmte, für jede Seinsweise besondere Eigentümlichkeiten, in denen Gott so oder so oder so durch sich selbst Gott ist: ungezeugt als der Vater, gezeugt vom Vater als der Sohn, procedens ex patre filioque als der Geist. Diese ganze wohldurchdachte Arbeit der alten Kirche wird aber sofort bedeutungslos, sobald an Stelle von persona der

moderne Persönlichkeitsbegriff eingesetzt, d. h. sobald jene Definition des Boethius durch das Merkmal des Selbstbewußtseins bereichert und dieses Merkmal wohl gar zum konstituierenden Faktor des Ganzen gemacht wird. Ich, selbstbewußtes Subjekt, für sich denkende und wollende Individualität, „Persönlichkeit", das kann persona in der Trinitätslehre nicht bedeuten, — non tres Domini, sed unus Dominus. Der „persönliche" Gott ist Gott freilich (zusammen damit, daß er a se ist) als der Vater, der Sohn und der Geist, und insofern sind alle drei „Personen" in der Tat persönlich, aber im selben Sinn, wie sie alle das eine, ganze Wesen Gottes sind (und „Persönlichkeit" ist nichts anderes als das eine konstituierende Moment des Wesens Gottes, — nicht aber in dem Sinn, als ob wir es in Gott mit einem dreifachen Selbstbewußtsein zu tun hätten, eine Absurdität (die Absurdität der trois marmousets Calvins offenbar!), die auch durch die Relationslehre nur noch absurder werden könnte. Der Tritheismus, auf den man unvermeidlich hinausläuft, wenn man Person mit Persönlichkeit verwechselt, dem Vater, Sohn und Geist als solchen und einzeln, unterschieden voneinander „Persönlichkeit" zuschreibt, die ihnen doch gerade, und das ist viel mehr, in ihrer Einheit als der Herr zukommt — dieser Tritheismus ist im 6. Jahrhundert von Johann Philoponus in Alexandrien, im Mittelalter von Joachim von Floris, in der Neuzeit von dem katholischen Religionsphilosophen Anton Günther und von dem protestantischen Modern-Positiven Richard Grützmacher vertreten worden. Er war andrerseits das Schreckgespenst, vor dem sich fast die ganze neuprotestantische Theologie in den Sabellianismus geflüchtet hat. Weil man einerseits den bewußten Persönlichkeitsbegriff auf die „Personen" der Trinität durchaus anwenden, andrerseits die trois marmousets doch nicht im Ernst gelten lassen wollte, verfiel man darauf, die drei Personen doch wieder „nur" als offenbarungsökonomische Erscheinungen gelten zu lassen, in deren immanentem Hintergrund dann Gott immerhin die eine „absolute" Persönlichkeit sein mochte (wobei dann leicht so etwas wie eine Quaternität von Per-

sonen sichtbar werden konnte) — wenn man es nicht vorzog, mit Schleiermacher und besonders Biedermann Persönlichkeit als Wesensbestimmung Gottes überhaupt fallen zu lassen zugunsten einer unpersönlichen, reinen Aseität, jene aber in das niederere Gebiet der Offenbarung, beziehungsweise der inadäquaten Vorstellung zu verweisen. Die Annahme eines dreifachen Selbstbewußtseins Gottes ist aber im Blick auf die Einheit Gottes unmöglich als Bestimmung der Offenbarung und des Wesens Gottes. Will man diese Unmöglichkeit vermeiden, ohne doch in die sabellianische Schlinge zu geraten, in der man von einer wirklichen trinitas letztlich nichts mehr weiß, dann muß man mit der katholischen Dogmatik konsequent sagen, daß man unter „Person" etwas anderes versteht als heutzutage außerhalb der theologischen Studierstuben jedermann: also nicht eine Person, nicht ein Subjekt, das für sich denkt und will — Anton Günther, der dieses behauptete, ist sofort auf den Index gekommen und zwar mit Recht —, sondern eine der drei Weisen, in denen der eine, persönliche, für sich denkende und wollende Gott und Herr sich selbst durch sich selbst begründend, Gott und Herr ist. Man kann sich angesichts der Lage, wie sie nun einmal ist, angesichts der Tatsache, daß die Einführung des Begriffs persona nach einem so unverdächtigen Zeugnis wie dem Augustins eine Verlegenheitsauskunft gewesen ist, fragen, ob die Dogmatik wohl daran tut, sich dieses belasteten Begriffs fernerhin zu bedienen. Bejaht man sie, so wird man neben seiner gewissen Ehrwürdigkeit, gegeben durch uralte kirchliche und wissenschaftliche Gewöhnung, kaum einen anderen Grund dafür angeben können als den allerdings sehr gewichtigen, daß wir einen anderen, besseren, an seine Stelle zu setzenden so wenig haben wie damals Augustin. „Person" drückt nun einmal verhältnismäßig am besten das aus, was hier in der Tat gesagt werden muß: daß, ob wir Vater, Sohn oder Geist sagen, immer Gott allein, ganz Gott, Gott selbst, selbstverständlich der persönliche Gott gemeint ist, keine Kraft oder Wirkung, kein neutrales „Wesen" Gottes bloß, sondern Er oder vielmehr das Du, das hier dem Menschen als in jeder Beziehung

unauflösliches Du Gottes entgegentritt. Wir haben den Begriff „Person" im Leitsatz unseres Paragraphen vermieden, nicht um jene Frage zu verneinen (und nicht in der Absicht, ihn etwa in Zukunft strikte zu vermeiden, was zu vielen Umständlichkeiten führen müßte), — ich könnte jetzt umgekehrt wie Augustin sagen: non ut taceretur, sed ne diceretur, damit das Auftauchen des belasteten Wortes den ohnehin schweren Gedanken nicht noch schwerer mache, und positiv in der Absicht, darauf hinzuweisen, daß man die mit persona bezeichnete Sache auf alle Fälle auch ohne diese Bezeichnung für sich selber reden lassen können muß. Wer von Gott, wie er sich offenbart als der Herr, das heißt aber, wer vom Vater, vom Sohne, vom heiligen Geiste richtig reden würde, der brauchte sich ja um das nomen generale für alle Drei keine Sorge zu machen. Es würde darauf ankommen, deutlich zu machen, daß die Offenbarung Gottes wirklich unsere Gefangennahme durch ihn, den Herrn bedeutet, daß wir vor ihm, dem Herrn, in keiner Weise entfliehen, in keiner Weise über ihn hinausdenken können, daß er in seinem Wesen der ist, der in jeder Beziehung sich selbst begründet, sich selbst bestätigt, von sich selbst auf sich selbst zurückweist. Das sind die relationes originis. Kein gestaltloses göttliches Etwas steht hinter dem offenbarenden Sohne, nichts, das uns Objekt, dessen wir, dessen unser Ich mächtig werden könnte, sondern der Vater, Er offenbart sich durch den Offenbarenden, auf den Herrn verweist uns der Herr. Aber nicht weniger der Herr ist auch der Sohn, also nicht aufschieben können wir unsere Unterwerfung, bis etwa das hinter dem Sohn stehende göttliche Subjekt selber aus seiner Verborgenheit hervortreten und unseren Glauben und Gehorsam beanspruchen möchte. Dieses Subjekt ist im Sohne zur Stelle. Wir können keines anderen warten. Und wenn wir über den göttlichen Prädikaten, über den Wohltaten der Offenbarung diese selbst und den Offenbarer vergessen sollten, so ist im Offenbarten der Herr selbst noch einmal und erst recht auf dem Plan als der Geist des Vaters und des Sohnes, der allein in alle Wahrheit leitet. Das sind die drei Weisen, in denen Gott der

Herr ist. Ist, nicht nur als solcher erscheint, denn wenn es bloß seine Erscheinung wäre, von der wir ihn selbst als ein verborgenes Höheres absondern könnten, dann dürften wir diese Erscheinung wahrlich nicht Gott den Herrn nennen. Unterwerfung als dem Herrn kann nur dem Herrn selbst zukommen. Aber in der Tat: in diesen drei Weisen, in denen Gott der Herr ist, erscheint er auch, immer der Vater, immer der Sohn, immer der heilige Geist. Und wo er nicht so erscheint, da ist es nicht Gott, der der Herr ist, der da erscheint, sondern ein Abgott oder Götze. Unzertrennbar zusammengehörig, sind diese seine drei Weisen, der Herr zu sein, auch unaufhebbar unterschieden. Wie das möglich ist: 3 = 1 und 1 = 3, wie das möglich ist, daß der eine Gott in seiner Offenbarung uns so umgibt von allen Seiten, sein Auge uns anschaut, wohin wir uns auch wenden mögen, das ist das mysterium trinitatis, das Geheimnis Gottes, für das wir kein Wort haben. Man kann nur sagen: das ist die Möglichkeit Gottes, die im Faktum der Offenbarung als Wirklichkeit zu begreifen ist. Und diese Möglichkeit mag denn also auch in Zukunft vielleicht so gut als möglich mit dem nomen generale „Person" bezeichnet sein.

c) Wir haben unter a von der Einheit, unter b von der Dreiheit in Gott zu reden versucht. Sehen wir zu, ob sich nun abschließend noch etwas von der Dreieinheit als solcher sagen läßt. Calvin hatte eine besondere Liebe (Instit. I 13, 17; vgl. Op. Calv. 47, 474) für folgendes Diktum des Gregor von Nazianz: *οὐ φθάνω τὸ ἓν νοῆσαι καὶ τοῖς τρισὶ περιλάμπωμαι· οὐ φθάνω τὰ τρία διελεῖν, καὶ εἰς τὸ ἓν ἀναφέρομαι.* „Ich kann das Eine nicht denken, ohne alsbald von den Dreien umleuchtet zu sein. Ich kann die Drei nicht unterscheiden, ohne alsbald auf das Eine geführt zu werden." Man kann in der Tat die Dialektik des Trinitätsgedankens gerade in ihrem Zusammenhang mit dem Ereignis der Offenbarung (der sie von jeder spekulativen Dialektik unterscheidet) nicht schöner und einfacher darstellen, als es in diesem Wort geschieht. Man kann versuchen, den Gedanken des einen Gottes und Herrn für sich denkend zu fixieren, aber woher

kommt man, wohin geht man dabei, wenn man wirklich als Offenbarungsempfänger wirklich diesen Gedanken zu denken versucht? Offenbar vom Vater, vom Sohne, vom Geist und zu ihnen hin, die Einheit geht auseinander in die Dreiheit. Man kann es umgekehrt versuchen, die Dreiheit für sich zu denken, das Subsistieren des Vaters, des Sohnes, des Geistes, man wird doch, wenn man wirklich als Offenbarungsempfänger wirklich diesen Gedanken denkt, sich nicht wehren können dagegen, daß die Dreiheit sich zusammenschließt zu der Einheit des Herrn, der der Vater, der Sohn und der Geist ist. Dieser im Grunde in seinem Gehalt einfache Gedanke von der weder mit Einheit noch mit Dreiheit, sondern nur mit „Dreieinheit" zu fassenden oder wenigstens zu bezeichnenden Bewegtheit in Gott ist der Sinn des paradoxen, deutsch gar nicht wiederzugebenden Begriffs der *ὁμοουσία*. Die Einsicht von der in der Offenbarung nicht zu verkennenden Bewegtheit in Gott hat in der Scholastik einen sinnreichen Ausdruck gefunden in einer Lehre über das Verhältnis der Personen untereinander, die nach dem Vorgang von Johannes Damascenus gewöhnlich die Lehre von der Perichorese, immanentia, circumincessio oder inexistentia genannt wird (vgl. z. B. Petrus Lombardus Sent. I 19 E, Thomas von Aquino S. theol. I 42, 5). Die drei Personen durchdringen sich gegenseitig vollkommen, so daß eine auch immer in den beiden anderen, wie die beiden anderen in ihr sind. Man kam dazu auf Grund von Bibelstellen wie Johannes 10, 30, 38; 14, 10, aber doch auch einfach in Konsequenz und näherer Bestimmung jener richtigen Einsicht von dem Subsistieren der Personen des einen göttlichen Wesens in ihrer Beziehung untereinander. Das innere Leben Gottes, wie es sich in der Offenbarung zu erkennen gibt, ist ein Kreislauf (circumincessio), oder, wenn man es für angemessen hält, den Begriff der Bewegung Gottes durch den Begriff seiner Ruhe dialektisch noch einmal zu brechen: ein Ineinanderwohnen (circuminsessio) der drei Hypostasen. Man beachte, wie dadurch die Unterschiedenheit der Personen zugleich bestätigt wird: keine wäre, was sie ist

(auch der Vater nicht!) außerhalb ihres Verhältnisses zu den anderen — und relativiert wird: keine existiert als besonderes Individuum, alle drei „inexistieren" einander, sie sind alle Seinsweisen des einen von Ewigkeit zu Ewigkeit sich selbst setzenden Gottes und Herrn. Aus dem durchgeführten Begriff der Homousie ergibt sich dann weiter, daß das durch die proprietates: paternitas, filiatio, processio (oder principium, sapientia, virtus) charakterisierte Verhältnis der Personen untereinander als „erste", „zweite" und „dritte" Person, wohl eine Ordnung, aber keine Stufenordnung, keine Hierarchie im Wesen Gottes bezeichnet: nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus. Gott ist nicht weniger Gott als der durch sich selbst Gesetzte denn als der sich selbst Setzende. Und wenn der character hypostaticus jeder einzelnen Person, die relative Eigenschaft, kraft deren sie gerade diese Person und keine andere ist, ihr auch eine besondere Tätigkeit innerhalb des Wesens Gottes zuschreibt, so daß man von opera divisa ad intra reden kann, wenn ferner jene Ordnung der Personen im Wesen Gottes sich fortsetzt auch in der Tätigkeit Gottes nach außen gegenüber der Welt und den Menschen, so daß man z. B. zusammenfassend formulieren kann: pater agit per filium in spiritu sancto, so gilt doch für dieses eigentliche, nach außen sich richtende Tun Gottes streng und grundsätzlich: opera trinitatis ad extra sunt indivisa. Man kann also wohl die Schöpfung dem Vater, die Erlösung dem Sohn, die Heiligung dem Geiste zuschreiben, wie dies durch das Apostolicum besonders in Luthers Erklärung nahegelegt ist, aber ohne zu vergessen und zu unterdrücken, daß es nur ein Prinzip des göttlichen Wirkens gibt, daß in jedem Werk Gottes das Wesen Gottes und also seine untrennbaren drei Personen wirksam sind, wie diese denn auch unter sich in ihrem Wirken nicht auseinander, sondern nur miteinander gehen können. Nötigt uns die Erkenntnis Gottes als des Herrn, wie er sich offenbart: jetzt in der Schöpfung, im principium seiner Werke, den Vater, jetzt in der Erlösung, in der sapientia seines Tuns, den Sohn, jetzt in der Heiligung, in der virtus seines Handelns, den Geist zu

glauben, so nötigt sie uns eben als solche ohne jene Ordnung in Gott zu verkennen, von jedem Beziehungspunkt aus aufs neue aufzusteigen zum Glauben an den einen Herrn, der alles in allem wirkt: non possum unum cogitare quin trium fulgore mox circumfundar; nec tria possum discernere, quin subito ad unum referar. Wobei wir uns gerne von Augustin nochmals einschärfen lassen: verius cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur. Wir verschieben alle noch notwendigen und möglichen Einzelbestimmungen der Lehre auf die drei folgenden Paragraphen, in denen wir vom Vater, vom Sohn und vom Geist gesondert handeln werden.

3. Versuchen wir kurz, uns über die konkrete Bedeutung der Trinitätslehre für den Offenbarungsbegriff Klarheit zu verschaffen. Es hat wirklich wenig Sinn sich bei der Tatsache aufzuhalten, daß die Bildung des Trinitätsdogmas auch ein Stück spätantiker Philosophiegeschichte darstellt. Das ist doch nur insofern der Fall, als die Kirche bzw. die Theologie sich von der zeitgenössischen Philosophie einen Teil der Begriffe geben ließ. Nicht aber die Probleme! Die waren und sind durch die Offenbarung gegeben. Viel weniger durch einzelne Bibelstellen, als durch das Faktum der Offenbarung, wie denn überhaupt die Probleme des Dogmas und der Dogmatik nicht in erster Linie durch einzelne Bibelstellen, sondern vielmehr durch den Tenor der in der ganzen Bibel bezeugten Offenbarung gestellt sind. Die Begriffe zur Bearbeitung dieser Probleme nahm man, wo man sie fand; so ist es zu allen Zeiten gegangen, so auch damals. Eine andere Zeit würde andere Begriffe zur Anwendung gebracht haben, um damit zu arbeiten. Es hat aber keinen Sinn, die altkirchliche Theologie anzuklagen, als habe sie, indem sie mit diesen uns zufällig nicht gerade naheliegenden Begriffen wie *οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, ὑπάρξις, πρόσωπον* usf. arbeitete, das Thema der Theologie aufgegeben und sich einer christlich leeren metaphysischen Spekulation hingegeben. Das ist nicht wahr: es ging in der Hauptsache, in der Auffindung und Bestimmung der Einheit,

Dreiheit und Dreieinheit, die wir vorhin nachzudenken versucht haben, durchaus um die Verständigung über das rechte Denken und Reden von der christlichen Sache gerade in ihrer grundlegendsten Voraussetzung. Die Verblüffung ist freilich ohne weiteres verständlich, in die man geraten kann, wenn man etwa neben jenes einfache Bekenntnis Thomas des Apostels, Joh. 20: Mein Herr und mein Gott! die die Trinität betreffende Quästionenreihe Thomas des Aquinaten hält. Aber wer sich hier endgültig entrüsten und von der von der Kirche entfalteten Trinitätslehre abwenden wollte, der müßte sich jedenfalls folgende fünf Fragen genau gestellt und beantwortet haben:

1. Ob er sich als Denker auf den Boden der Kirche, auf deren Glauben er getauft ist, wirklich gestellt hat und stellen will, d. h. ob er das in der Tat „einfache" Zeugnis der Bibel von der Offenbarung, zu dem auch jenes Bekenntnis des Apostels Thomas gehört, annimmt und wirklich von da aus zu denken gewillt ist?

2. Ob er sich über die Tragweite jenes Bekenntnisses, über die Tragweite auch des einfachen „Jesus der Herr" klar ist, ob er sieht, welche Konsequenzen in bezug auf Gott sich aus dem einmal anerkannten Faktum der Offenbarung unaufhaltsam ergeben?

3. Ob ihm an der Wahrheit und Sachgemäßheit seines christlichen Redens oder auch nur Denkens mindestens ebensosehr gelegen ist wie den Alten, die aus diesem Bedürfnis diese Lehre ausbildeten, oder ob es ihm nicht vielleicht allzu wohl ist im Halbdunkel unbestimmter, wenig wahrer oder gar falscher Vorstellungen?

4. Ob er, wenn er diese Wahrheitsliebe hat, auch des dialektischen Mutes nicht entbehrt, der Sache wirklich bis dahin nachzugehen, wo eine letzte mögliche Formel den erkannten Sachverhalt so gut oder schlecht erschöpft als dies eine menschliche Formel nun einmal tun kann?

5. Ob er in diesem Fall wirklich etwas Besseres auf den Plan zu stellen hat als das kirchliche Dogma und also nicht etwa eine mehr oder weniger naive Repristination einer jener schon vor

1500 Jahren als solche durchschauten und erledigten Irrlehren? — Ich würde nun sagen, daß es im Gedränge dieser fünf doch sicher nicht willkürlichen Fragen ganz unmöglich ist, an dem trinitarischen Dogma der in dieser Hinsicht einmütigen alten Kirche und Theologie vorüberzukommen. Man wird dies aber dann, auch wenn man es könnte, auch nicht einmal mehr wollen, wenn man einmal seine konkrete Bedeutung für alle Dogmen, für die ganze Dogmatik eingesehen hat, kraft deren es eben das Grunddogma, nach Gregor von Nazianz *τὸ κεφάλαιον τῆς πίστεως* ist. Diese seine Bedeutung besteht aber darin, daß es das auf Gott gerichtete menschliche Denken unauflöslich an Gott bindet, wie er wirklich Gott ist, daß es das menschliche Denken nach Menschenmöglichkeit aufs gründlichste daran verhindert, nur scheinbar auf Gott gerichtet, an Gott vorbei, über Gott hinaus zu denken. Der Deus unus trinus, der eine persönliche, aber nur der dreifaltig persönliche Gott, ist der Gott, der dem auf ihn sich richtenden Denken nie zum Objekt werden kann. Er ist in keiner Seinsweise ein Neutrum, vielmehr in jeder Subjekt, in jeder der Herr. In keiner von ihnen läßt er sich abgesondert denken, aber auch nicht abgesondert in ihrer Einheit. Könnten wir ihn abgesondert denken, sei es in einer seiner Seinsweisen, sei es in ihrer Einheit, so könnten wir ihn eben damit objektivieren, so wären wir eben damit seiner in Gedanken selbst Herr geworden. Die Trinitätslehre verbietet uns beides. Sie stellt uns Gott so vor Augen, daß gesichert ist: er kann, sofern wir ihn überhaupt denken, nur der Herr sein in unseren Gedanken. Wir können ihn nicht meistern. Wir können nicht hinter ihn kommen. Wir können ihn nicht begreifen, wir können uns nur als von ihm begriffen erkennen. Das ist nur dann gesichert, wenn Gott dem Menschen, er möge an ihn, über ihn, von ihm denken, wie er will, als Du, also als unauflösliches Subjekt gegenübergestellt wird, als Du, von dem in keiner Hinsicht etwa auch abstrahiert werden könnte, hinter dem kein Wesen, keine Idee steht, und aus dem keine Wirkungen hervorgehen, die etwas anderes wären als wieder dieses Du, dieses, das göttliche Du, von dem das menschliche

Ich angeredet ist als von seinem Herrn. Eben so und eben darin ist Gott unser Gott, daß er uns in keiner Hinsicht anders denn als solches Du entgegentritt. Gerade in seiner Offenbarung! Denn nicht das heißt Offenbarung, daß Gott in unsere Hand gegeben wird, sondern daß wir in seine Hand gegeben werden. Nochmals: „Von allen Seiten umgibst Du mich und hältst Deine Hand über mir." Und darum mit Recht — das mysterium trinitatis! — „solche Erkenntnis ist mir zu wunderbar und zu hoch; ich kann sie nicht begreifen" Psalm 139, 6—7. Eben diese Erkenntnis Gottes formuliert aber die Trinitätslehre. Sie greift nicht hinein in das Geheimnis Gottes, wie man ihr oft vorgeworfen hat, sondern sie anerkennt es. Sie anerkennt die Wirklichkeit Gottes, so wie er selbst sie in seiner Offenbarung erweist und bestätigt. Sie gebietet dem menschlichen Denken Halt zu machen dort, wo das Haltmachen nicht *ἀγνωσία*, sondern *γνῶσις*, aber nicht *σοφία τῶν ἀνθρώπων*, sondern durch die Offenbarung gesetzte *σοφία τοῦ θεοῦ* bedeutet. Die Furcht des Herrn, des als Deus unus trinus, als der nicht zu Umgehende, nicht zu Objektivierende Erkannten ist der Weisheit Anfang. Sie muß angemessenerweise auch als der dogmatischen Weisheit Anfang begriffen werden.

§ 11. Gott der Vater

1. Der Vater als Schöpfer — 2. Der Vater als Fons Deitatis

Der eine Gott offenbart sich als der Schöpfer, d. h. als der, der vor und über dem Widerspruch des Menschen zu ihm und mit sich selbst der Herr ist. Er ist als solcher unser Vater, weil er es als Vater des Sohnes ursprünglich in sich selber ist.

1. Der Christus, der Logos Gottes, die Offenbarung, der Herr selbst! Das ist das Bekenntnis, mit dem wir die neutestamentlichen Zeugen einem bestimmten Punkt der Geschichte gegenüberstehen sehen. Sie bezeichnen diesen geschichtlichen Punkt durch

den Namen Jesus von Nazareth. Es ist ihnen selbstverständlich, daß dieselbe Wirklichkeit, deren Erscheinung sie mit diesem Namen bezeichnen und mit jenem Bekenntnis beschrieben, auch an früheren Punkten der Geschichte, vor ihrer Erscheinung erkannt und bekannt, weil offenbar geworden ist, wie sie denn auch an späteren Punkten der Geschichte, nach ihrer Erscheinung als offenbarte erkannt und bekannt werden soll. Der Name Jesus aber bezeichnet auf alle Fälle das Subjekt der in jenem Bekenntnis ausgesprochenen Prädikate. Ihn weissagten die Propheten, ihn bezeugen die Apostel, ihn soll die Kirche verkündigen als den Kyrios.

Man hat das Wort Kyrios vorwiegend als Übersetzung des alttestamentlichen Gottesnamens Jahve aufgefaßt oder vorwiegend als enthusiastische Überbietung alles dessen, was die hellenistische Religionswelt an Göttern, Halbgöttern, Heroen, Kaisern und Dämonen, als Herren und Herrschaften verehrte. Es bedeutet so oder so eine persönlich vorgestellte Größe, vor der der Mensch sich beugt — ehrfürchtig, dankbar, liebend, vertrauend, hilfesuchend, gehorsamsbereit, auf alle Fälle als vor einer qualifizierten Person sich beugt wie vor keiner anderen Person. Aber eben: sich beugt, wie man sich vor einer Person beugt, die darauf Anspruch hat. Man beugt sich vor dem Kyrios, weil in ihm der Inbegriff einer einzigartigen Überlegenheit, Macht und Würde gegenwärtig ist. Aber diese seine Überlegenheit ist nicht die rein faktische der Natur oder des Schicksals. Man kennt sie nicht nur, sondern man anerkennt sie, man ist von ihr nicht bloß ergriffen und erschüttert, man erlebt sie nicht nur, sondern man gehorcht ihr. Und man gehorcht ihr, weil man dem, der sie hat, gehört. Kyrios, der, dem solche Überlegenheit eigen ist, ist Gott.

Aber wie kommt Jesus von Nazareth dazu, Gott zu heißen? Die alte Kirche und vor ihr schon die Apostel haben auch gewußt, daß sich das nicht von selbst verstehe, daß hier eine Ungleichung vorliege, die für unser Erkennen zur Gleichung erst werden müsse. Zunächst scheint auch nach ihrem Zeugnis trotz des Kyriosprädikates wahre Gottheit einem ganz anderen vorbehalten, scheint Je-

sus als sein „Gesalbter", sein „Wort", sein „Sohn", als das von ihm in die Welt gekommene Licht und Leben der Menschen, ein Zweiter, von ihm Unterschiedener, irgendwo unter ihm, Jesu Würde, Jesu Herrschaft, Jesu Überlegenheit, eine prinzipiell andersartige und untergeordnete der jenes Anderen, des eigentlichen *θεός* gegenüber. Vorherrschend unter diesem Gesichtspunkt scheinen die sogenannten Synoptiker geschrieben zu haben. Fast wie eine Inkonzinnität, rätselhaft jedenfalls berührt es, wenn auch hier und gerade hier Jesus Kyrios heißt. Denn was ist hier Jesus anderes als ein einziger Verweis auf den Herrn, der mit Gott ohne Zurückhaltung gleichzusetzen ist, dem sich Jesus durch die ganze Tat seines Lebens in der schärfsten Weise gerade nicht gleichsetzt, sondern unterordnet. Hier herrscht (die alten und neuen Antitrinitarier haben sich dessen nur zu früh gefreut) der „Vater im Himmel", als dessen bevollmächtigter Gesandter Jesus das nahe herbeigekommene Reich ausruft, ankündigt durch Worte und Taten, dem gegenüber als dem „Einen, Guten", Marc. 10, 18, Jesus sich mit den anderen Menschen zusammenfaßt in dem Anruf: Unser Vater! Hier unterscheidet Jesus den Willen dieses Vaters auf das Bestimmteste von seinem eigenen Willen (Marc. 14, 36). Hier wird sogar ein solches Ärgernis wie das Eli Eli lama asabthani? (Marc. 15, 34) möglich. Aber auch bei Johannes findet sich das vielbemerkte: der Vater ist größer als ich! (Joh. 14, 28). Und davon ganz abgesehen: Wie stellt sich Jesus gerade bei Johannes dar als den vom Vater Gesendeten, der davon lebt, des Vaters Willen zu tun, seine Worte zu sprechen, seine Werke zu tun usf. „Ziel, Kraft, Einsicht, Erfolg und das harte Müssen — alles kommt ihm vom Vater. So steht es in den Evangelien; da ist nichts zu drehen und zu deuteln." (Harnack, Wesen des Christentums S. 80.) Und so scheint auch Paulus nicht müde zu werden, neben Jesus in gewissem Sinn an Jesus vorbei und über ihn hinaus, auf den Vater, den „Vater Jesu Christi" zu verweisen. Man denke an die Grußformel fast aller Briefeingänge: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Gleichviel, ob damit Gott unser Vater als der

Gott und Vater auch des Herrn Jesus Christus bezeichnet werden soll — nach Eph. 1, 17, wo er *ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης* heißt, könnte dies unzweifelhaft der Fall sein, — oder ob beide Größen nach der Übersetzung der Vulgata und Luthers als das gemeinsame Woher? der Gnade und des Friedens nebeneinanderstehen — sicher ist, daß der *Κύριος Ἰησοῦς* von dem *θεὸς πατήρ* unterschieden und ihm nachgeordnet wird. Man denke ferner an Phil. 2, 11, Jesus Christus ist *Κύριος εἰς δόξαν θεοῦ πατρός*, an 1. Kor. 15, 24: Er wird zuletzt das Reich übergeben *τῷ θεῷ καὶ πατρί*, an 2. Kor. 4, 4; Kol. 1, 15, wo er der *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* genannt wird, ferner an Hebr. 1, 3, wo er das *ἀπαύγασμα τῆς δόξης*, der *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ* heißt. Was möchte man auf dieser ganzen Linie in Jesus Anderes sehen, als eben mit Luther zu reden, den „Spiegel" — aber eben doch nur den Spiegel — des väterlichen Herzens Gottes. Hat wiederum Harnack nicht recht mit seinem berühmten Wort: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein"? (Wesen des Christentums S. 91). Wobei Harnacks Meinung ja die war: Nicht als einen Bestandteil oder Satz neben anderen gehöre das Zeugnis Jesu über seine eigene Person in das von ihm verkündigte Evangelium, wohl aber sei es der Ausdruck des Tatbestandes, daß er als den Weg zum Vater sich gewußt habe. — Wir versuchen es wohl am besten gleich von hier aus weiterzudenken. Wohin führt dieser Weg? Wen sehen wir in diesem Spiegel? Wer ist dieser Andere, der „Vater des Herrn Jesus Christus", angesichts dessen sich der Name „Herr" für „Jesus seinen Knecht" (ApGesch. 3, 13) so übertragen, so uneigentlich, so nicht streng genommen ausnimmt? Bedenken wir dabei, daß auch der biblische Mensch, den wir zunächst danach fragen, Mensch ist, homo viator, der Mensch, der sich selbst zur Frage geworden ist, der Mensch, der sich selbst sieht in seinem Widerspruch zu Gott und mit sich selbst. Was bekommt dieser Mensch in Jesus zu sehen von dessen Vater? Was kann ihm das bedeuten, wenn er Jesus sich mit

ihm, ihn mit sich, zusammenfassen hört in dem: Unser Vater! Alle vier Evangelien beschreiben das Leben Jesu als eine Geschichte, die in rasch eintretendem und immer stärker werdendem Gefälle zur Leidens- und Sterbensgeschichte wird. Es ist der Knecht, und zwar der leidende Knecht Gottes des zweiten Jesaia, der in Jesus wieder entdeckt wird (ApGesch. 8, 26 f.). Als der Gekreuzigte hat Jesus auch den Paulus fast ausschließlich interessiert, und als das Opfer des neuen Bundes zwischen Gott und Mensch den Verfasser des Hebräerbriefes. Das Leben Jesu aber ist nach dem ganzen Neuen Testament der Akt des Gehorsams „bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz" (Phil. 2, 8), in dem dieses Opfer gebracht wird. Darum hat ihn Gott erhöht und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, den Namen „Jesus Christus, der Herr" (Phil. 2, 9, 11); das „Lamm, das erwürget ist, ist würdig zu nehmen Kraft und Reichtum und Weisheit und Stärke und Ehre und Preis und Lob" (Offenb. 5, 12), ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη (ApGesch. 8, 33); von daher, von einem unerhörten Ort jenseits des Todes des Menschen Jesus von Nazareth fällt auf ihn das Licht, das ihn zur Offenbarung Gottes des Vaters macht. Er ist „eingesetzt zum Sohne Gottes ... ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν (Röm. 1, 4), darin und immer wieder darin erweist sich Gott als sein Vater, verherrlicht er sich selbst durch ihn, daß er ihn von den Toten auferweckt hat. (Röm. 4, 24; 1. Kor. 6, 14 usf.) Wer ist der, der erst jenes Opfer fordert, dann diese Antwort darauf gibt? Wen meint der Mensch, wenn er sich veranlaßt sieht, den, der sich in Jesus so offenbart: Abba, Vater! zu nennen? (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6.) Offenbar muß ihm gerade die Jesusoffenbarung allen Zweifel darüber genommen haben, daß der, der hier als Offenbarer in Betracht kommt, ganz anderswo steht, ganz anderswie lebt und webt, ganz anderswer ist als er der Mensch. Wem Jesus im Dienste des Vaters durch sich selbst den Vater zeigt (Joh. 14, 7 f.), wer also wie die biblischen Menschen durch Jesus das Wort Gottes hört (und um deswillen Jesus den Herrn nennt), der sieht sich selbst, sieht den Menschen und seine

Welt, seine Existenz im Widerspruch zu Gott und damit sich selbst in den Tod des Menschen Jesus hineingerissen, gestorben und begraben, aufgeopfert und erledigt. Auf den Tod Jesu ist er getauft und also ist mit seiner Taufe seine Existenz im Widerspruch verschlungen in den Tod Jesu (Röm. 6, 3 f.; Kol. 2, 12). „Samt Christo" ist er lebendig gemacht, „samt ihm" auferweckt, „samt ihm" in das himmlische Wesen gesetzt (Kol. 2, 12; 3, 1; Eph. 2, 5 f.). Das heißt: das Wort Gottes hören durch Jesus: unbegreifliches Ende unserer Existenz im Widerspruch, unbegreiflicher Neuanfang in einem Oberhalb dieses Widerspruchs. Das Wort Gottes? Was heißt das? Offenbar das Wort dessen, der, mächtig genug, uns mit sich selbst zu versöhnen, über dem Widerspruch steht, in dem wir selbst uns befinden, über unserem Widerspruch zu ihm, über unserem daraus folgenden Widerspruch mit uns selber. Über unserem Widerspruch und mächtig genug, uns in unserem Widerspruch mit sich zu versöhnen, um uns aus unserem Widerspruch endlich zu erlösen, — weil er offenbar vor unserem Widerspruch ist, weil er über unserer Existenz in den Gegensätzen so Herr ist, daß sie ohne ihn gar nicht wäre, ihr Schöpfer. Weil sie nur durch ihn ist, darum kann er sich an ihr erweisen als der Herr, der in Jesus ihren Tod und ihre Auferstehung verfügt. Buße tun, μετανοεῖν, sein Denken auf das nahe herbeigekommene Reich Gottes richten, muß also im Munde Jesu auf alle Fälle heißen: zu dem hindenken, der so der Herr ist, für den der Widerspruch, in dem wir uns befinden, immer noch nicht besteht. Lautet doch sein Wort durch Jesus unzweideutig dahin, daß er nicht mehr bestehen soll. Dieses Wort kann aber nur von daher kommen, wo er noch nicht besteht. Der dort steht der, der Jesus „dahingegeben um unserer Sünde willen und auferweckt um unserer Gerechtigkeit willen" (Röm. 4, 25), der ist der „Vater Jesu Christi". Darum greift hier, bei der Erkenntnis Gottes, des Vaters, in der Offenbarung, in besonderer Weise der Begriff der Schöpfung ein. Durch das Wort Gottes in Jesus, nämlich durch das Wort seines Todes und seiner Auferstehung ist uns, im Negativ gleichsam, gezeigt,

was Schöpfung, daß Gott der Schöpfer ist, Schöpfer Himmels und der Erden, creator visibilium omnium et invisibilium. Schöpfer ist Gott als Anfänger alles dessen, was außer ihm wirklich ist, als Anfänger jenseits aller Dialektik des außer ihm Wirklichen, als der Eine vor und über aller für uns unaufhebbaren Zweiheit, auch der Zweiheit von Schöpfer und Geschöpf, aber auch der Zweiheit seiner Heiligkeit und unserer Sünde, die Wahrheit vor und über den Wahrheiten, die Heimat, die der Mensch verlassen hat und die doch seine Heimat ist, der Herr, aus dem, ἐξ οὗ, alle Dinge sind, wie es auch mit ihnen, bei uns stehen möge, der Überlegene, dem niemand und nichts überlegen ist. Er ist, wie die Alten sagten, a nullo originem habens beziehungsweise a se ipso existens, ingenitus et innascibilis, ἄναρχος, αὐτόθεος (Heppe S. 92). Damit ist der Punkt bezeichnet, wo die Begriffe „Schöpfer" und „Vater" sich treffen. Wir dürfen jetzt vielleicht an unseren Satz aus § 9 erinnern: „Gott allein ist der Offenbarer." Gott offenbart sich nicht ohne die Kreatur, sondern in ihr und durch sie, aber so, daß er allein der Offenbarer ist, als der Herr. Dieser, der allein Gott ist, nicht ohne die Kreatur, aber als ihr Schöpfer ex nihilo, der vor der Kreatur ist, dieser offenbart sich in Jesus seinem Knecht. Dieser ist Gott der Vater. Mit dem Sohn und mit dem Geist; denn opus trinitatis ad extra est indivisum. Auch der Sohn, auch der Geist, ist allein Gott, ist der Schöpfer, ist Herr vor und über dem Widerspruch des Menschen. Aber als dieser wird Gott im opus ad extra der Schöpfung durch seinen Sohn im Geiste als der Vater offenbart und erkannt.

2. „Als der Vater offenbart und erkannt". Wir müssen nun eine scharfe Kurve nehmen und fortfahren: weil er es durch seinen Sohn, als Vater des Sohnes ursprünglich in sich selber ist. Er ist primär in sich selber Vater, als Vater dessen, der mit ihm gleichen Wesens, mit ihm Gott ist, des Sohnes. Wie er sich offenbart als Vater durch diesen, in dem seine Herrschaft so gewaltig erscheint, der uns ihn anrufen lehrt: Unser Vater! so ist

er auch unser Vater durch diesen. Quod enim pater est, non ad se, sed ad Filium est (Tolet. XI Denzinger N. 278). Er ist Vater secundum relationem quam habet ad personam filii, sagt die alte Dogmatik (Thomas von Aquino, S. theol. I 33,3, Heppe S. 92). Dann erst, als solcher sich offenbarend und erkannt, ist er unser Vater, der Schöpfer, der Herr vor und über unserm Widerspruch. Darauf, auf jene primäre innergöttliche paternitas, auf das Verhältnis von Vater und Sohn in Gott selbst, auf Gottes ewige Väterlichkeit bezieht sich jene ganze vorhin zitierte Umschreibung des Begriffs Gott Vater: Der a nullo originem habens, a se ipso existens, der ingenitus et innascibilis usw. Man kann nicht im Schöpfer den Vater erkennen, man kann nur durch den Vater (und also durch den Sohn) den Schöpfer erkennen. Daran entscheidet es sich, ob man christlich vom Schöpfer und von der Schöpfung redet oder nicht. Es ist nicht so, als ob Jesus dem schon bekannten Schöpfer aller Dinge, dem Urgrund und Abgrund, dem Unbedingten, der Grenze, der kritischen Negation oder dem Ursprung alles Gegebenen, dem esse a se nachträglich den ebenfalls wohl bekannten Vaternamen gegeben, gleichsam angeheftet, das große Letzt-Letzte der Philosophie gleichsam christlich gedeutet und getauft hätte. Dieser „Vater" könnte noch immer ein Gott oder Götze sein. Nicht den Schöpfer hat Jesus offenbart als den Vater, sondern den Vater als den Schöpfer, als den Ursprung „aller Väterlichkeit im Himmel und auf Erden" — den „rechten Vater über alles, was da Kinder heißt im Himmel und auf Erden", wie Luther übersetzt hat (Eph. 3, 15). Jesus offenbart seinen Vater als unseren Vater. Unbekannt ist, abgesehen von der Offenbarung, sein Vater und damit auch unser Vater. „Gerechter Vater, die Welt kennt Dich nicht!" (Joh. 17, 25). „Niemand kennt den Vater denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren" (Matth. 11, 27; vgl. Joh. 1, 18; 6, 46). „Ich kenne den Vater" (Joh. 10, 15; vgl. 17, 25). Und darum: „Wenn ihr mich kenntet, so kenntet ihr auch meinen Vater" (Joh. 8, 19). Und: „Wer mich siehet, der siehet den Vater" (Joh. 14, 9). Aber: „Niemand kommt zum

Vater denn durch mich" (Joh. 14, 6). Also: bevor und ohne daß er Schöpfer und unser Vater ist, ist Gott Vater in sich selbst, Vater seines eingeborenen Sohnes. Als dieser ist er und offenbart er sich uns als Schöpfer und als unser Vater. Er ist ursprünglich, als Subjekt Vater, nicht als Prädikat des Weltgrundes. Umgekehrt: Weltgrund, Schöpfer, unser Vater ist Prädikat und ohne das Subjekt, das heißt aber ohne den Sohn, dessen Vater er ist, ist Weltgrund, Schöpfer, „unser Vater" gewiß ein Abgott.

Diese Einsicht führt uns nun aber weiter zu der einer eigentümlichen inneren Bewegung des Gottesgedankens. Erkennen wir Gott als Vater in sich selbst secundum relationem, quam habet ad personam filii, dann folgt, daß wir gerade ihn nun doch nur (am Ende des ersten Absatzes wurde schon darauf hingewiesen) per appropinquationem, nur peculiariter als den Schöpfer zu erkennen haben. Nicht exclusive, nicht so, als ob nur er der Schöpfergott wäre und nicht mit ihm auch der Sohn und der Geist, von dem hier noch nicht näher die Rede sein kann. Die nähere Beziehung gerade des Vaters zur Schöpfung, wie sie durch das Apostolikum nahegelegt und in Luthers Katechismus so stark unterstrichen ist, kann doch nur als ein Reflex gerade des väterlichen charakter ad intra gerade auf dieses opus ad extra, auf das gegensatzlose Anfangen Gottes aufgefaßt werden. In dieser Wirksamkeit Gottes, darin, daß er allein Gott ist, wird gerade diese Person Gottes, Gott der ingenitus et innascibilis, Gott der Vater des Sohnes erkennbar, das ist richtig. Es wäre aber nicht wahr, daß nicht auch der Sohn und der Geist in der Schöpfung wirksam und erkennbar sind. Nur durch den Sohn wird auch der Vater in der Schöpfung erkennbar. Nur als Vater des Sohnes ist er ja der Schöpfer. Und Vater und Sohn sind auch in der Schöpfung nicht ohne den Geist. — Aus demselben Grunde: weil Gott in sich selbst Vater ist, secundum relationem, quam habet ad personam filii, ist aber auch zu bemerken, daß über seine Vaterschaft noch nicht alles gesagt ist damit, daß wir ihn gerade als den Schöpfer, den Herrn vor und über unserm Widerspruch bezeichnen. Er ist auch als Vater, nun also wohl zu ver-

stehen: als Vater des Sohnes mehr als Schöpfer. Er ist ja (wir erinnern uns an die Lehre von der Perichorese) als Vater im Sohne, wie der Vater in ihm ist. Wie also der Sohn auch Schöpfergott ist, so ist der Vater auch Versöhnergott. Wahrlich nicht nur als den über die Dialektik unserer Existenz Erhabenen, sondern als den im Sohne siegreich in sie Eingehenden, sie auf sich Nehmenden, als den mitten im Widerspruch des Menschen zu ihm und mit sich selbst Gegenwärtigen rufen wir ihn an, wenn wir ihn im Namen Jesu als „unseren Vater" anrufen. Und wie der Geist des Vaters und des Sohnes auch Schöpfergott ist, so ist der Vater auch Erlösergott, der uns am Sieg des Sohnes über die Welt Anteil gibt in der Hoffnung. Durch den Sohn und im heiligen Geist sind wir ja nicht Knechte, sondern Kinder, gelehrt und willig: Abba Vater! zu rufen nicht nur zu dem, aus dem, sondern zu dem, durch den und zu dem alle Dinge sind. So tritt neben den Vater alsbald der Sohn und der Geist auch als der Schöpfer und es erweitert sich der Begriff des Vaters vom Schöpfer- zum Versöhner-, zum Erlösergott, sobald wir es recht erwägen, in welchem Sinn Gott Vater ist, nämlich ursprünglich, in sich selbst, secundum relationem, quam habet ad personam filii.

Aber nun hat dieselbe Einsicht merkwürdigerweise noch eine ganz andere Wirkung auf den Gottesgedanken. Sie wirkt, wie eben gezeigt, erweiternd, sie wirkt aber auch — und das darf nicht übersehen werden — einschränkend, zurückhaltend. Die Erweiterung der Erkenntnis des Vaters zur Erkenntnis Gottes überhaupt, auf Grund dessen, daß der Vater der Vater des Sohnes ist, könnte, sobald dieser Grund vergessen wird, auf eine üble Verobjektivierung des Gottesbegriffs hinauslaufen. Also ist mit dem Wort „Vater" schließlich doch alles gesagt, was von Gott zu sagen ist? Also ist im Vater schließlich doch alles Wahre, Gute und Hilfreiche beieinander? Also der Vater ist die allgemeine Wahrheit, für die Jesus doch nur Symbol, Träger, Verkündiger, Zeuge ist, und der Geist wäre dann wohl unser eigener Geist als Mitzeuge und dankbarer Empfänger? Wobei mit

der zweiten und der dritten offenbar auch die erste Person Gottes verloren ginge, zu einem bloßen Namen für den Inbegriff alles Guten, für jene Allgemeinheit würde? Wobei das Gottesverhältnis aufhörte Offenbarung zu sein, aufhörte Gottesverhältnis zu sein, wobei als einzige Person schließlich die des frommen Menschen auf dem Schauplatz bliebe? So steht es mit dem sogenannten Gottvaterglauben des alten und neuen Rationalismus. Dem wehrt die Einsicht, daß Gott Vater ist als Vater Jesu Christi. Wir erinnern uns an Gregor von Nazianz: non possum unum cogitare, quin trium fulgore mox circumfundar. Der Sohn kennt, der Sohn zeigt den Vater. Diese Einsicht wird uns davor bewahren unter Mißbrauch jener Lehre von der Perichorese den Vater als Sammelbecken alles Göttlichen zum Objekt zu erniedrigen und damit seiner Gottheit zu entkleiden. Wir haben ja gesehen, wie der Sohn uns den Vater zeigt. Dieser, der Schöpfer, der da im Sterben und Auferstehen des Sohnes sichtbar wird, ist der Vater. Wem dieser offenbar wird, wer diesen zu sich reden läßt, wer es mit Gottes Persönlichkeit, mit Gott dem Herrn so zu tun bekommt, der steht zunächst einmal still, läßt auch seinem Intellekt Halt gebieten, meint nicht, alles Wahre und Gute zugleich wissen und sagen zu können, begnügt sich damit, zu hören, was durch den Sohn vom Vater zu hören ist, wartend darauf, was vielleicht durch den Vater vom Sohne und endlich durch den Geist von Beiden zu hören sein möchte. Es ist eine tiefe Wahrheit in dem Wort des Philippus: Herr, zeige uns den Vater, so genüget uns! (Joh. 14, 8.) Es gibt nicht nur den Kreislauf in der Gottheit, kraft dessen allerdings im Vater auch der Sohn und der Geist sind und erkennbar sind. Es gibt auch ein Sichgenügen an der Person des Vaters, ein ehrfürchtiges Stehenbleiben vor ihm als vor dem Fons totius deitatis (Augustin), um von ihm selber geleitet, wie der Sohn uns dahin geleitet hat, von da aus weiterzuschreiten. Es lohnt sich, die Definition Calvins noch einmal zu bedenken: Persona est subsistentia in Dei essentia, quae ad alias relata proprietate incommunicabili distinguitur. Diese Definition liegt vor. Der

Vater ist nicht der Sohn und nicht der Geist. Das Zeugnis des Sohnes vom Vater ist ein besonderes Zeugnis. Wer es nicht als besonderes hört, hört es gar nicht. Er kann dann auch das Zeugnis des Vaters für den Sohn gar nicht hören. Die rechte irdische Entsprechung des Kreislaufs, der Perichorese zwischen den Personen in Gott ist ein Kreislauf unseres Denkens, in dem wir uns von Erkenntnis zu Erkenntnis führen lassen.

§ 12. Gott der Sohn

1. Der Sohn als Versöhner — 2. Der eingeborene Sohn

Der eine Gott offenbart sich als der Versöhner, das heißt als der, der siegreich mitten im Widerspruch des Menschen zu ihm und mit sich selbst der Herr ist. Er ist als solcher das an uns gerichtete Wort, weil er es als Wort oder Sohn des Vaters ursprünglich in sich selber ist.

1. Wir kehren zurück zu unserm Ausgangspunkt. „Jesus der Herr"! lautet das Bekenntnis der neutestamentlichen Gemeinde, und zwar angesichts, trotz oder vielmehr wegen alles dessen, was sie über ihn wußte als den Knecht Gottes, durchaus in der Meinung, mit Kyrios nicht weniger als Gott zu sagen. — Vergegenwärtigen wir uns zunächst die wichtigsten Tatbestände: Der, den das Evangelium schildern will, so hebt das Johannesevangelium an, das Wort, das in Diesem fleischgeworden unter uns zeltete, in seiner Herrlichkeit von uns gesehen wurde (Joh. 1, 14), dieses Wort war nicht ein Wort über Gott, nicht ein geschaffenes Wort. Es ist dort, wo Gott selbst ist, nämlich *ἐν ἀρχῇ*, in initio, in principio alles dessen, was ist, *πρὸς τὸν θεόν*: zu Gott gehörig und also selber *θεός*, Gott von Art. Nicht mehr und nicht weniger als Gott selber braucht es, damit das Wort da ist, gesprochen und gehört ist. Er muß es sprechen. Aber er hat es gesprochen und spricht es. So Joh. 1, 1. Dieses adjektivische *θεός* wird dann Joh. 1, 18 nach der richtigen Lesart ausdrücklich wie-

derholt. *θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ* schreibt auch Paulus 2. Kor. 5, 19. Die Stelle Hebr. 1, 5f. aber, in der die Erhabenheit des Sohnes Gottes auch über die Engelwelt festgestellt wird, ist darum merkwürdig, weil dort in den zitierten Psalmworten auch die Unterscheidung zwischen *θεός* und *ὁ θεός* in Wegfall kommt, der Sohn ausdrücklich als *ὁ θεός* prädiziert wird. Wir befinden uns ganz auf der Linie von Joh. 1 und Hebr. 1, wenn Jesus (Joh. 5, 18; Phil. 2, 6) *ἴσος τῷ θεῷ* genannt wird, *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* Phil. 2, 6, im Verhältnis zu seinem Vater sein *ἴδιος υἱός* Röm. 8, 37, der *υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* Kol. 1, 13, der *υἱὸς ὁ μονογενῆς* Joh. 3, 16, der *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* Joh. 1, 18, *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* Joh. 3, 13. Er kann von sich sagen: Ich und der Vater sind eins, *ἕν* Joh. 10, 30. Ich bin vom Vater gekommen und gehe zum Vater Joh. 16, 28. Wer mich sieht, der sieht den Vater Joh. 14, 9. Er kann mit dem Vater sagen: bevor Abraham wurde, bin ich *ἐγώ εἰμι* Joh. 8, 58. Und zum Vater: du hast mich geliebt *πρὸ καταβολῆς κόσμου* Joh. 17, 24. Dein Thron, Gott, besteht von Ewigkeit zu Ewigkeit, läßt Hebr. 1, 8 Gott seinen Sohn anreden, und darum ist von ihm zu sagen, daß Gott durch ihn die Aeonen schuf Hebr. 1, 2. Alles, die Welt ist durch ihn geworden Joh. 1, 3, 10, in ihm wurde alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist Kol. 1, 16. Aber auch die Synoptiker lassen ihn von sich selbst sagen: Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater...! Und darum: Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken Matth. 11, 27—28. Der Christus, den sie in ihm erkennen, ist „der Sohn des lebendigen Gottes" Matth. 16, 16. Das heißt „Jesus der Herr" im Sinn des Neuen Testamentes. Das alles — Jesus von Nazareth? Wie kommt er dazu, haben wir schon im letzten Paragraphen gefragt. Dasselbe Neue Testament, das in aller Form die These von der Gottheit Christi vorträgt, unterscheidet doch auch zwischen ihm und Gott, wie wir dort gesehen haben.

Es gibt in der Hauptsache zwei modern-historische Versuche, die Entstehung jener These zu erklären, die merkwürdigerweise mit den beiden wichtigsten von der Kirche schließlich energisch

ausgestoßenen Seitenlinien des christologischen Denkens schon des zweiten Jahrhunderts sachlich aufs genaueste zusammentreffen. Man kann nämlich jene These erstens verstehen als eine Apotheose eines Menschen, nämlich des Stifters dieser Religion und Kirche, des Anfängers und Verkündigers des christlichen Gott-Vater-Glaubens durch die dankbare Liebe und Verehrung der Seinigen. Vom begeisterten galiläischen Landrabbi wird er emporgehoben zum Propheten im Rang des Elia, vom politischen zum himmlischen Messias, zum Sohne Gottes endlich — wie ja die Zeit genug solcher Göttersöhne kannte — bis die Beteuerung im Quadrat der historischen Entfernung von ihrem Gegenstand immer hitziger werdend, sich überschlägt und zu der Gleichung Christus = Gott wird, wobei die Vorstellung, daß Gott den Menschen Jesus zu bestimmter Stunde, bei seiner Geburt, in seiner Taufe oder Auferstehung zu dieser Würde eingesetzt oder angenommen habe, ein artiges Symbol sein kann für das, was man im Eifer seines — ebionitischen, letztlich doch nur einen wunderbaren Menschen kennenden und meinenden Christusenthusiasmus selber getan hat. Man kann aber denselben Vorgang auch umgekehrt betrachten und beleuchten: Nicht um die Apotheose des Menschen Jesus handelt es sich, sondern um die Personifizierung der göttlichen Kundgebung, die man in diesem Menschen zu vernehmen meinte. Einer göttlichen Hypostase, Kraft, Wesenheit, nicht ganz Gott und doch göttlicher Art, nicht viel weniger als Gott galt der — doketische Christusenthusiasmus. Herniedersteigen sah man vom Himmel den danielischen Menschensohn oder auch den präexistenten Logos, durch den ja schon nach Philo Gott die Welt geschaffen oder auch ein Analogon einer jener Erscheinungen göttlichen Wesens, wie sie die Rabbinen lehrten, wenn sie von der Memra (dem Worte), der Schechina (der Herrlichkeit), dem Metatron (dem obersten Erzengel Gottes) redeten. Erreichte diese Verehrung eines Göttlichen in Christus ihre Spitze, dann konnte sie offenbar, mit jener ersten Linie zusammentreffend, umschlagen in die Behauptung einer eigentlichen Theophanie, in die Gleichung Gott =

Christus. Das gemeinsame Ergebnis dieser beiden Erklärungen wäre offenbar die Einsicht, daß es sich in der neutestamentlichen These von der Gottheit Christi, streng genommen, um eine uneigentlich gemeinte und zu verstehende Redensart, um einen hyperbolischen Tropus, um eine fromme Metapher handle. Ihr wahrer Sinn sei natürlich: Christus ist die höchste Erscheinung menschlichen Lebens oder aber (und vielleicht kombiniert damit): er ist das eindrucksvollste Symbol göttlicher Gegenwart im Menschen. Eben um dieses unvermeidlichen Ergebnisses willen hat sich die Kirche den Ebionitismus und den Doketismus und damit im voraus auch die entsprechenden modern-historischen Erklärungen verbeten. Der Satz von der Gottheit Christi hat nichts zu tun weder mit der Apotheose eines Menschen noch mit der Personifizierung des Göttlichen in ihm. Er entzieht sich dieser Alternative. Er geht zwischen Skylla und Charybdis mitten hindurch, aber freilich auf einer haarscharfen Linie, die der gar nicht zu sehen vermag, der etwa nicht begreifen sollte, daß diese Linie eine Schnittlinie ist, in der die Ebene, auf der jene beiden Irrtumsmöglichkeiten sich befinden, von einer andern Ebene senkrecht von oben durchschnitten wird. Wer beharrlich nur jene erste Ebene kennen will, der wird ebenso beharrlich vor Bäumen den Wald, vor den Idealismen und Mythologumenen der allzu geliebten Religionsgeschichte die Offenbarung nicht sehen, die der Sinn jenes Satzes ist, und wird zur Strafe im Moorgrund uralter, längst erledigter Ketzereien stecken bleiben müssen. Man setze einmal voraus, der Vorgang, der schließlich zu jenem Satze führte, sei an sich richtig beschrieben: entweder als Anabasis des vom Menschen Jesus als solchen ausgehenden, oder als Katabasis des von seiner göttlichen Sendung ausgehenden Denkens. Man kann ja ruhig zugeben, daß dieser Vorgang so oder so stattfinden, daß sich auch das Denken der Apostel und ihrer Nachfolger notwendig bald in der einen, bald in der anderen der zwei genannten Richtungen bewegen mußte. Es fragt sich aber, ob man dieses Denken *verstanden* hat, indem man es so *beschrieben* hat unter Absehen von der Möglichkeit, daß sein

Endpunkt, den man mit dieser Beschreibung erklären will, vielmehr der Ausgangspunkt sein könnte, von dem aus auch der Weg dahin erst wirklich sachgemäß zu beschreiben und somit das Ganze zu verstehen wäre. Was bedeutet denn der erste Schritt auf einem Wege, an dessen Ende ein Mensch mit Gott gleichgesetzt wird? Und was der erste Schritt auf dem anderen Wege, an dessen Ende Gott ein Mensch ist? Kann dies das Ende eines Weges sein, dessen Anfang es nicht schon war? Muß es sich nicht auch hier um eine petitio principii handeln, deren entscheidende Behauptung gar nicht als Resultat verstanden werden will und kann, sondern eben nur als Voraussetzung? Einen Faktor stellen wir dabei freilich in Rechnung, der für die modern historische Erklärung nicht zu existieren scheint: Paulus und Johannes und die Übrigen haben um den qualitativen und also unendlichen Unterschied von Gott und Mensch so gut gewußt, wie wir darum wissen — sollten und könnten. Jenes Ende, jenes Umschlagen ihres Denkens in die Apotheose eines Menschen oder in die Personifizierung Gottes, mit dem die modernen Historiker wie mit einer letzten Schrulle nach vielen anderen so getrost zu rechnen pflegen, war ihnen also, und wenn ihre Vorstellungswelt von hellenistischen Idealismen und Mythologien noch so voll gewesen wäre, als Ende ihres Denkens gerade nicht möglich, sondern als Gotteslästerung unmöglich. Rechnen sie nun trotzdem mit jener Gleichsetzung des qualitativ Ungleichartigen, so kann dies nicht verstanden werden als Ergebnis ihres jetzt aufwärts, jetzt abwärts steigenden Begreifens und Deutens (denn ob aufwärts- oder abwärtssteigend mußte ihnen auf der letzten Sprosse, bevor die entscheidende Gleichung erfolgte, unerbittlich Halt geboten sein), sondern eben nur als Voraussetzung, als Prinzip, als Apriori alles ihres so oder so verlaufenden Begreifens und Deutens. Wie stellt man sich eigentlich die Menschen vor, denen man andichtet, sie hätten eben jene Denkgewohnheiten des Auf- und Niedersteigens, jenes teils idealistische, teils mythologische Begriffsmaterial des Hellenismus einmal zwangsläufig in den Köpfen gehabt, hätten es auf Jesus „angewendet"

und seien dabei zuletzt zu diesem etwas übertriebenen Resultat gekommen? Als ob unser zuchtloses Denken über Gott und Mensch und ihren Unterschied notwendig auch das der Apostel gewesen sein müßte! Und wie erklärt man sich die Beflissenheit, wie vor allem die Möglichkeit, von diesem angeblichen Resultat aus die Spuren jener angeblichen Wege dahin so sorgfältig zu verwischen, daß wir sie doch eigentlich nur noch hypothetisch rekonstruieren können, tatsächlich aber auch in den angeblichen Anfängen, etwa bei den Synoptikern, sofort auf dieses angebliche Ergebnis stoßen, auf die aller Verkündigung, Erzählung, Belehrung und Spekulation vorausgehende, zugrunde liegende Selbstverständlichkeit, daß Jesus der Christus, der Herr, ist, ein Axiom, das dann nachträglich immerhin durch das auf- und niedersteigende Begreifen und Deuten erläutert und expliziert werden mochte, ohne daß doch aus den Texten etwas anderes ersichtlich ist, als daß es zuerst da war. Johannes Weiß schrieb einmal, als er bei Anlaß eines Lexikonartikels (R. G. G. 1. Aufl. I, 1713) über diese Frage nachdachte, folgende Worte: „Dies Zusammentreten der bisher unzusammenhängenden Vorstellungselemente um einen festen Mittelpunkt setzt eine Kraft der Anziehung voraus, die wir uns nicht stark genug denken können. Wie gewaltig muß die mittelbare oder unmittelbare Wirkung der Persönlichkeit Jesu auf die Seelen ihrer Anhänger gewesen sein, daß sie solches von ihm zu glauben und für diesen Glauben zu sterben bereit waren." Was heißt wohl „Kraft der Anziehung", was heißt wohl „mittelbare oder unmittelbare Wirkung" in diesem Fall, angesichts dieses Effektes? Verstand die alte Kirche, von allem anderen abgesehen, nicht doch vielleicht auch mehr von Geschichte als die modernen Historiker, wenn sie es den Haeretikern überließ, auf den Stumpengeleisen der Apotheosen- und der Hypostasenchristologie ratlos hin und herzufahren, sich ihrerseits an die Voraussetzung hielt als an eine wirkliche Voraussetzung, die nur als solche Sinn haben kann, und darum ihre Lehre unverzagt auf den Satz gründete: Weil Jesus derselbe Kyrios ist wie der Vater, weil er vom Vater selbst diesen Namen hat, weil er des

ewigen Vaters ewiger Sohn ist, darum und in diesem Sinn nehmen wir das biblische Zeugnis auf und an: θεὸς ἦν ὁ λόγος?

Aber was heißt nun das, was kann das heißen, im Unterschied also zu jeder Vergötterung eines Menschen und zu jeder Vermenschlichung Gottes? Also Christus offenbart den Vater, davon gehen wir auf Grund unseres letzten Paragraphen nun aus. Aber der Vater ist Gott. Wer den Vater offenbart, der offenbart Gott, wer kann aber Gott offenbaren, als Gott selber? Gerade nicht ein erhöhter Mensch und gerade nicht ein herabsteigendes Mittelwesen kann das tun. Wer das tut, der muß Gott selber sein. Er muß ganz Gott sein ohne Abzug und Einschränkung, ohne Mehr oder Weniger. Kein Beinahegott kann wirklich den Vater offenbaren. Finitum non capax infiniti. Dieser bewährte Satz erledigt mit einem Schlag alle trinitarischen Ketzereien. Wer eine Offenbarung des Vaters bekennt, der bekennt — hier gilt Entweder-Oder — einen dem Vater Gleichen, gleich in seiner Gottheit, nicht gleich freilich darin, daß er der Sohn des Vaters ist. — Nach dem Sinn dieses Begriffes Sohn haben wir nun zu fragen. Wieder ist davon auszugehen, daß der neutestamentliche Mensch, der Christus als Gottes Sohn bekennt, der homo viator ist, der Mensch, der im Widerspruch zu Gott und mit sich selbst lebt. Erkennt er den Herrn nicht nur als das Woher? der Offenbarung, als den Offenbarer, sondern nun auch in der Offenbarung selbst, so heißt das: er kennt ihn als den Herrn nicht nur über, sondern in dem Widerspruch seines Daseins, er begegnet ihm da, wo wir sind. Also auch da ist Gott, so sehr ist er der Herr, daß die uns gesteckte Grenze für ihn nicht besteht. Offenbarung geschieht trotz unseres Widerspruchs zu Gott; denn Offenbarung setzt Gott für uns mitten hinein in diesen unseren Widerspruch. Offenbarung geschieht trotz auch unseres Widerspruchs zu uns selbst; denn Offenbarung ist und setzt ein Oberhalb der Dialektik unserer Existenz, das von dem Wellenschlag der Gegensätze, in denen wir uns selber sind, nicht erreicht wird. Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber, 2. Kor. 5, 19, Kol. 1, 19. Da wir noch Feinde waren, wur-

den wir Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes, Röm. 5, 10. Christus ist das Lamm Gottes, hinwegtragend die Sünde des Kosmos, Joh. 1, 29. Und darum ist er der eine Mittler des neuen Bundes, Hebr. 9, 15; 12, 24. Durch ihn haben wir Frieden mit Gott. Er ist aber auch unser Friede, unser Friede mit uns selbst, der „aus dem Zweierlei Eines gemacht und den Zaun, der dazwischen war, abgebrochen hat, die Feindschaft ... aufhebend, das Gesetz der Satzungen, um aus Zweien in ihm einen neuen Menschen zu schaffen, friedenstiftend" (Eph. 2, 14—15). Offenbarung heißt Versöhnung. Das unter uns aufgerichtete Wort ist das Wort von der Versöhnung, 2. Kor. 5, 19. Und das ewige Wort, der Sohn des Vaters, ist vor allem der Versöhnergott. Offenbarung bedeutet also nicht nur Erkenntnis des Vaters, von dem alles das nicht gilt, was von uns gilt, Erkenntnis des Bestehens seiner Möglichkeit, Erkenntnis des Schöpfers Himmels und der Erde. Das bedeutet sie auch. Und das bedeutet freilich das Ganze, wenn wir es ganz hören. Sie bedeutet aber, weil die Offenbarung selber Gott ist, auch und ausdrücklich, daß Gott nicht nur dort, sondern hier ist. Die Grenzenlosigkeit unseres Widerspruchs, die Unbedingtheit unserer Bedingtheit, das Hin und Her der zwei Welten, in das wir geworfen sind, es ist — die Offenbarung offenbart es — nicht ohne Logos, nicht ohne Gott. Gott ist nicht nur überlegener Herr über allem, sondern auch siegreicher Herr in allem, nicht nur wie es war und sein wird, sondern wie es ist, auch in seiner Sündigkeit, auch in seiner Vergänglichkeit. Von seiner Offenbarung aus müßte wohl unser ganzes Dasein gesehen und verstanden werden als ein einziges Vestigium trinitatis. Nicht nur vereinzelte Lichtstrahlen und Samenkörner, sondern sein Wort, in dem er sich selbst, in dem er sich ganz, in dem er sein Wesen kundgibt, seinen eigenen Sohn hat er ja in unser Dasein, in den Kosmos gegeben. In diesem Zusammenhang gesehen, sagt der Begriff „Sohn" offenbar ein Doppeltes. Er sagt in bezug auf Gott, daß er nicht unfruchtbar ist, nicht *μοναδικός* nicht singularis, noch solitarius (wie wir schon § 10, 2 in bezug auf die Trinität als Ganzes feststellten),

kein trockener Brunnen, kein eiskalter Sternenhimmel. Das wäre er, wenn wir beim Gedanken des Vaters als des Herrn über unserem Widerspruch stehen bleiben wollten und mußten. Aber dann hätten wir ja schon nicht wirklich das Bild des Vaters gesehen, nicht sein Ebenbild, nicht den vollkommenen Spiegel des väterlichen Herzens, nicht den χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Hebr. 1, 3. Haben wir, im Widerspruch unserer Existenz, wirklich das Bild des Vaters gesehen, keinen anderen, nicht weniger als den Vater, dann bekennen wir eben damit, daß er einen eigenen (ἴδιος. ἑαυτοῦ) einen ihm selbst gleichen (ὅμοιος) Sohn hat. Es ist in den trinitarischen Kämpfen schon des vierten Jahrhunderts immer betont worden: die Leugnung der vollen Gottheit des Sohnes tritt unmittelbar auch dem Vater, dem principium deitatis und damit dem Gottesgedanken überhaupt zu nahe. Man kann den Sohn nicht leugnen ohne auch den Vater zu leugnen. Gott wäre nicht Gott, wenn er nicht so sehr Gott wäre, daß er, ohne von seiner Gottheit auch nur das Geringste einzubüßen, in den Widerspruch unserer Existenz eingehen und insofern sich von sich selbst unterscheiden könnte und würde. Als Deus redemptor erst, als Versöhnergott, als der Vater des Sohnes wird er wirklich als Deus creator, als principium deitatis, als wahrer, lebendiger Gott erkannt. Und es sagt der Begriff „Sohn" andererseits, in bezug auf die Welt, unsere Welt des Widerspruchs, daß sie von Gott nicht nur nicht verlassen, sondern in ihrer Eigenschaft als Fremde, als Welt des gefallenen, sündigenden, sterblichen Menschen durch Gottes Gegenwart geheiligt, getragen, regiert, in das Licht gewissester Hoffnung, weil in das Licht ihres Ursprungs gestellt wird. Deus cognoscendo se (in verbo suo) cognoscit omnem creaturam (Thom. v. Aquino S. theol. I 34, 3). Der Gott, der in der Zeugung seines Sohnes, des Versöhnergottes, sich von sich selbst unterscheidet, muß verstanden werden als der Schöpfergott am Anfang der Welt, unserer Welt — die Zeugung des Sohnes durch den Vater ist das große Urbild der Weltschöpfung. — aber nun eben nicht bloß als Gegenüberstehender, die Welt von außen Betrachtender und Bewegen-

der, nun als der, obwohl von ihr Geschiedene und geschieden Bleibende, der sie im Innersten zusammenhält, bewahrt, lenkt, ohne den nichts ist, wie ohne ihn nichts geworden ist, als die heimliche Weisheit (*σοφία*, sapientia) in der großen Unweisheit, als das vergessene, erst wieder zu erkennende Wort, von dem alle unsere Worte herkommen, auf das sie hinzielen, das Wort, in dem heute und hier alles eins ist, wie es eins war, und sein wird, als die Offenbarung, in der nicht nur der Ruf, die Einladung zur Heimkehr ergeht, sondern in der die Heimat zu uns kommt, das Himmelreich „nahe herbeikommt", wie das Evangelium das dringend und zurückhaltend zugleich ausdrückt.

2. Aber nun muß unser Weg auch hier jene Kurve nehmen. Die im Sohne aufgerichtete Herrschaft Gottes mitten in unserem Widerspruch, die Offenbarung des Vaters, die durch ihn geschieht, das göttliche Ja zur Welt, das durch ihn ausgesprochen wird, ist doch, wie die Schöpfung, sein opus ad extra nur, in dem wir ihn erkennen, wie er sich tatsächlich darin zu erkennen gibt. Aber nicht darum und darin ist er, was er ist, der Sohn, daß er dies opus ad extra tut. Wie er Schöpfer ist, genau in demselben Sinn wie der Vater, so ist der Vater Versöhner genau in demselben Sinn wie er, und wir werden sehen, daß dasselbe auch vom heiligen Geist zu sagen ist, und vom Vater, Sohn und Geist noch mehr als das. Er ist, was er ist als Sohn des Vaters, der ihn dazu in die Welt sendet. Aber dies, die Sendung des Sohnes durch den Vater, die Fleischwerdung des Wortes (von der wir im 2. Abschnitt dieses Kapitels handeln werden) ist zu unterscheiden von dem sie begründenden ewigen Verhältnis beider. Der Sohn ist, was er ist, weil Gott in seiner Offenbarung, in seinem Worte, nicht nur etwas, sondern sich selbst setzt und zu erkennen gibt als Subjekt und Prädikat, als der, der im Prädikat erst recht Subjekt ist, so wie er sich von Ewigkeit und in Ewigkeit selbst setzt und selbst erkennt. Nicht die Offenbarung und Versöhnung schafft den Sohn, sondern der Sohn schafft die Offenbarung und Versöhnung. Der Sohn ist non

creatus aut factus, non ex gratia, imo nec propter merita filius factus sed per naturam. Er ist naturalis et proprius filius Dei (Polan, Heppe S. 94). Als solcher schafft er wirklich das opus ad extra der Offenbarung und Versöhnung, von ihm als solchem kann das alles, was von der Herrschaft Gottes im Widerspruch unserer Welt gesagt ist, sinnvoll gesagt sein. Auch Gott, der Sohn, ist also keine Allgemeinwahrheit. Er ist nicht etwa die selbstverständlich vorhandene und bekannte Beziehung Gottes zur Welt, das göttliche Weltprinzip, von dem auch Philo und seinesgleichen wußten oder gar, wenn man noch unvorsichtiger weiter spekulieren will, die Welt selber. Der Name „Sohn" oder „Logos" ist wiederum nicht etwa bloß der christliche Zettel, aufgeklebt auf die auch anderweitig festzustellende Wahrheit, daß Gott nicht nur jenseits, sondern auch diesseits, nicht nur transzendent, sondern auch immanent, daß er nicht unfruchtbar und daß die Welt nicht von ihm verlassen ist. Das alles ist Spekulation, unerlaubter und sicher mißlingender Versuch des Menschen, sich selbst zu trösten, sobald und sofern dabei ein Gott ohne Gott, ein Sohn ohne Vater, d. h. ein ohne die Offenbarung des Vaters im Sohne an sich offenbares Immanenzprinzip oder dergleichen der wahre Sinn der Rede ist. Es ist aber auch nichts mit jener nur scheinbar christlichen, in der Neuzeit aus der in dieser Hinsicht verhängnisvollen Schule Zinzendorfs hervorgegangenen Art, die aus dem historischen Jesus direkt und undialektisch, ohne rückwärtige Beziehung einen Gott macht. Als ob nicht alles an dieser Beziehung und Begründung läge! Daran, daß Jesus als der Sohn des Vaters der eine Gott ist! Er ist darum das an uns gerichtete Wort der Versöhnung, er kann es nur darum sein, weil er es ursprünglich in sich selber ist: als ewiges Wort, als ewiger Sohn seines ewigen Vaters.

Die Erinnerung an diesen primären und für alles daraus Abzuleitende entscheidenden Zusammenhang hat die alte Kirche herauszuarbeiten versucht in den speziellen Bestimmungen ihres Dogmas von der Gottheit Christi, von der generatio oder filiatio, wie es klassisch zusammengefaßt ist im sogenannten Nicaeno-

Constantinopolitanum, dessen einzelne Klauseln zu dieser Lehre wir deshalb, um unseren Weg in diesem Punkt abzuschließen, einer kurzen Kommentierung unterziehen.

a) Die Kirche erkennt in Jesus Christus *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ,* filium dei unigenitum. Im Faktum der Offenbarung als solchem erweist sich der Gott, der sich offenbart, als seiend in einer schlechthin neuen zweiten Seinsweise: indem er als Vater sich selbst setzt, ist er der durch sich selbst Gesetzte, der Sohn. Ist dieses Sich selbst Setzen Gottes, die Zeugung des Sohnes, wie wir gleich hören werden, ein ewiger Akt, so kann doch sein Ergebnis kraft der Einheit Gottes nur Einer sein. Darum: den eingebornen Sohn. Der Vater hat nur einen Sohn. Daraus folgt die Einheit der Offenbarung. Darum kann es keine Pluralität von Offenbarungen geben. Wo Offenbarung ist, da ist sie die eine Offenbarung, so gewiß da, wo Gott ist, der eine Gott ist.

b) *τὸν ἐκ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων,* ex patre natum ante omnia saecula. Man beachte hier vor allem die zweite Bestimmung. Nicht in der Zeit wurde der Sohn Gottes. Nicht die Fleischwerdung oder eines ihrer Momente begründet den Logos. Er ist vor aller Zeit, er ist ewig begründet. Wobei dieses ante omnia saecula so zu verstehen ist, daß man sagen muß: diese Zeugung ist so ewig wie Gott selber. Es war keine Zeit, da der Sohn nicht gezeugt wurde, und es wird keine Zeit sein, da er nicht gezeugt werden wird. Heißt es in der vielberufenen Stelle Psalm 2, 7: du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt!, so ist dieses „heute" der dies immutabilis aeternitatis. Es ist gestern, heute und morgen. Nicht als ob die Zeugung etwa unvollständig wäre, als ob hier der Vorstellung eines Entwicklungsprozesses in Gott sich eine Hintertüre öffnete. Nein, der Akt ist in opere perfectus — aber, wie Quenstedt (Schmid S. 108) in freudigem Protest gegen alles theologische Objektivieren sich ausdrücken kann: operatione perpetuus. Was in Gott wahr ist, das muß, ohne ergänzungsbedürftig zu sein, gerade weil es in Gott (nicht im allgemeinen!) wahr ist, wie Gottes Güte alle Morgen neu wahr werden. Absque initio, semper ac sine fine:

pater generans, filius nascens, spiritus sanctus procedens (Later. IV, Denzinger N. 428). Gegenüber den Einwürfen der Arianer mußte man sich auseinandersetzen mit der Frage, ob dieser ewige Akt des Vaters voluntate, d. h. freiwillig wie die Schöpfung oder necessitate, vielleicht unter dem Druck eines Gott gegenüber selbstständigen Fatums oder als durch den Sündenfall erzwungene Reaktion geschehe. Weder das eine noch das andere wurde mit Recht geantwortet, sondern: natura, aus der eigenen Notwendigkeit des Wesens Gottes als solchem, zu dem dann auch sein Wille gehört, also voluntate concomitante (Thomas von Aquino, S. theol. I 41, 2).

c) Diesen Sohn Gottes erkennt die Kirche als *φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα* lumen de lumine, deum verum de deo vero, genitum non factum. Der Sinn der beiden ersten Bestimmungen dieser Klausel erhellt aus der dritten. Um die Inadäquatheit der ganzen Rede von Vater, Sohn und Zeugung weiß die Kirche besser als ihre Kritiker. „Wie der Vater das Leben in ihm selber hat, so hat er es auch dem Sohne gegeben, das Leben in ihm selber zu haben" (Joh. 5, 26). Darum handelt es sich. Die ersten Jahrhunderte redeten statt von generatio und filiatio (und daneben) auch von *προβολή* prolatio, etwa unserem „Setzung" entsprechend. Oder sie brauchten neben dem Bild von der Zeugung das Bild von Sonne und Licht, Quelle und Strom, Wurzel und Pflanze, um sich das Unanschauliche anschaulich zu machen, wobei dann der Sonnenstrahl, die Mündung des Flusses, die Blüte der Pflanze diese Bilder in bezug auf den heiligen Geist in sinnvoller oder doch sinniger Weise ergänzen konnten. Blieb man schließlich bei dem Bild von der Zeugung stehen und schied alle anderen (oder doch alle daraus zu ziehenden lehrhaften Konsequenzen) aus, so geschah dies, vom biblischen Vorgang ganz abgesehen, weil man den in Frage stehenden Akt jedenfalls von dem der Schöpfung und damit Gott den Sohn von jedem Geschöpf gerade mit diesem Bild verhältnismäßig am deutlichsten meinte unterscheiden, die unmittelbare Kontinuität zwischen der ersten und der zweiten Seins-

weise in Gott verhältnismäßig am klarsten meinte bezeichnen zu können. Nicht aus dem Nichts und nicht aus etwas anderem bringt der Vater den Sohn hervor, der wahrhaftige Gott den wahrhaftigen Gott, sondern aus seinem eigenen Wesen, dem Wesen der Gottheit, das wiederum nicht ein besonderer Inhalt neben der erzeugenden und der erzeugten Person ist, natürlich auch nicht das Nichts, sondern einfach die Negation alles dessen, was nicht actuositas, actus purissimus et simplicissimus Dei, was nicht deitas ipsa ist (vgl. Polan, Heppe S. 94). Alle uneigentlichen Vorstellungen von der Gottheit des Sohnes, alle Vorstellungen von einem erhöhten Menschen oder von einem herabsteigenden Gottwesen sollen damit abgewehrt sein, daß man sagt: lumen de lumine, deus verus de deo vero, d. h.: wir haben es in der Offenbarung mit keinem anderen als Gott, nicht mit einem Geschöpf, nicht mit einem Werk, nicht mit einer Emanation oder Derivation, nicht mit einem Teil Gottes, sondern — omne simile claudicat — auch dieses, aber dieses soll als das relativ Beste stehen bleiben: mit seinem einzigen Sohn, mit seinem vollkommenen Ebenbild zu tun, so vollkommen, daß seine Eigenschaft als Ebenbild, also als eine andere zweite Person oder Seinsweise, seiner Gleichheit keinen Eintrag tut. Wir haben es in der Offenbarung mit Gott selbst, aber nun in dieser zweiten Person zu tun. Den besten Schutz gegen einen möglichen naturalistischen Mißbrauch auch dieses Bildes bietet die Erinnerung, daß der Sohn ja dasselbe ist wie das Wort Gottes. Ist doch das spezifische opus ad extra dieser zweiten Person in Gott die Versöhnung, die Offenbarung, das Wort Gottes. Wort, Logos, ist aber auch der Charakter ad intra dieser zweiten Person. Dicitur Filius Logos Patris tam internus quam externus: internus, quia intellectus divinus in se ipsum ab aeterno reflexus Filium sive Logon hunc genuit: externus Logos dicitur, quia generi humano et inprimis electis Dei filiis decreta sive consilia aeterni Patris sui exponit et interpretatur (Keckermann, Heppe S. 95). Durch das Wort erkennt Gott sich selber und gibt er sich zu erkennen. Gottes Wort ist im Unterschied zu allen un-

seren, auch zu unseren wahrsten Worten vollkommenes, d. h. den Gegensatz von Erkennen und Sein hinter sich lassendes Wort. Nosse enim et esse ibi unum est. Es ist die Wahrheit, d. h. aber: Gott erkennt sich in ihm und gibt sich in ihm zu erkennen wie er ist. Proinde tanquam se ipsum dicens Pater tenuit Verbum sibi aequale per omnia. Non enim se ipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in eius Verbo quam in ipso. Hier ist ja was ja, nein was nein ist (Matth. 5, 37). Et ideo Verbum hoc vere veritas est: quoniam quidquid est in ea scientia de qua genitum est et in ipso est; quod autem in ea non est, nec in ipso est. Dieses Wort der Wahrheit, von Ewigkeit zu Ewigkeit von dem gesprochen, der selber die Wahrheit ist, ist Gottes Sohn. Eo quippe Filius quo Verbum et eo Verbum quo Filius (Augustin, de trin. XV 14, vgl. VII 2). Man beachte auch die zweite Hälfte des letzten Satzes: der Begriff „Wort" bedarf ja des Korrektivs so gut wie der Begriff „Sohn": darum weil wir kein Wort kennen, das die Wahrheit selbst wäre. Drückt „Wort" die Sache besser aus, um die es geht, so redet „Sohn" deutlicher von der Art, wie es dabei zugeht, nämlich von der Kontinuität, der Wesensgleichheit zwischen dem Sprecher und dem Gesprochenen: Verbo enim quod genuit dicens est, non verbo quod profertur et sonat et transit sed ... Verbo aequali sibi, quo semper atque immutabiliter dicit se ipsum (Augustin a. a. O. VII 1). Thomas von Aquino (S. theol. I 27, 2) hat das Verhältnis der Begriffe „Wort" und „Sohn" auf die Formel gebracht: processio Verbi in divinis dicitur generatio et ipsum Verbum procedens dicitur Filius. Beide Begriffe leiden je an einer besonderen Inkongruenz in bezug auf das, was sie bezeichnen sollen: „Sohn" in bezug auf die Sache, „Wort" in bezug auf die Form. Beide halten, erklären und sichern sich aber auch gegenseitig, so gut dies immer möglich ist. Die Kirche hat wohl daran getan, sich gerade auf diese beiden Begriffe festzulegen, und wer klug ist, wird mit dem einen nie lange umgehen, ohne ihm durch den anderen die rechte Form oder den rechten Inhalt zu geben.

d) *ὁμοούσιον τῷ πατρί*, consubstantialem patri, das berühmte Schibboleth athanasianischer Rechtgläubigkeit. Es war keine Pedanterie und keine Zwängerei, daß man sich damals schließlich um ein überschießendes ι in diesem kritischen Wort gestritten hat, durch das aus Wesensgleichheit Wesensähnlichkeit geworden wäre. An der strikten Ablehnung dieses Buchstabens hing es nun einmal, daß es verstanden und festgelegt blieb: das göttliche Wesen des Vaters ist ungeteilt, unverkürzt, unabgeschwächt auch das des Sohnes. Kein zweiter, untergeordneter, gottähnlicher Gott wird in der Kirche geglaubt, indem sie an Jesus Christus glaubt, sondern in unaufhebbar zweiter Gestalt derselbe eine Gott und Herr, der ohne Abstrich — wie sollte sich hier etwas abstreichen lassen? hier gilt Entweder-Oder — jener, allen anderen Inhalt als die Fülle der Gottheit ausschließenden, Aktuosität des Vaters mit teilhaftig ist.

Man sollte sich gerade in der evangelischen Kirche und Theologie nicht irre machen lassen durch gewisse in der Neuzeit bis zum Überdruß zitierte (vgl. z. B. Stephan, Gl. Lehre S. 77, 192) scholastikmüde Sprüche Luthers und des jüngeren Melanchthon über die Überflüssigkeit der trinitarischen Spekulation. Der Streit des Athanasius war im Interesse einer reinen Lehre in der Kirche mindestens ebenso wichtig wie nachher der Streit der Reformatoren um Glauben und Rechtfertigung. Es ging um die Voraussetzung, ohne die man die Reformation nicht verstehen kann, jedenfalls nicht, wenn man sie nicht als neue Religionsgründung, sondern als eine entscheidende Etappe auf dem Erkenntnisweg der Una Sancta Catholica et Apostolica verstehen will. Die Reformatoren waren dieses Erbes der alten Kirche so selbstverständlich sicher, daß sie es sich, von ihrer neuen Aufgabe erfüllt und bedrängt, leisten konnten, seine theologische Pflege — das Dogma will nämlich gepflegt sein, wenn es lebendig und fruchtbar bleiben soll! — zu vernachlässigen. Sie sind doch nicht denkbar ohne dieses teilweise etwas undankbar behandelte Erbe. An der vollen Gottheit Christi hängt die exklusive Genugsamkeit der durch ihn geschehenen Versöhnung und an dieser wiederum

das Sola fide — das ist es, worüber man sich nicht täuschen sollte. Schon darum, weil die Vernachlässigung dieses Grunddogmas vor 400 Jahren sich in der Folgezeit notorisch gerächt hat. Der Weg über Pietismus und Rationalismus zu Schleiermacher wäre nicht möglich gewesen, wenn (Isaak August Dorner ist einer der wenigen neueren Theologen, die dieses Übel gesehen haben) Verständnis und Pflege des trinitarischen Gottesbegriffs verhindert hätten, daß dem Glauben schließlich nicht nur die Werke, sondern auch der Gegenstand abhanden kam. Weil der Glaube sich auf die Offenbarung bezieht, weil die Offenbarung kein Zweites neben Gott, sondern ein Zweites in Gott selbst ist, die Fülle der Gottheit im Sohne, darum kann und muß man sagen: sola fide. Ohne das wäre es besser, dies nicht zu sagen, besser vielleicht von Gott überhaupt zu schweigen. Törichteres Bedauern gibt es nicht als das bekannte, allzubekannte Bedauern darüber, daß die Reformatoren aus jener gelegentlich geäußerten Trinitätsmüdigkeit die nötigen Konsequenzen nicht gezogen hätten. — Die Trinitätslehre ist auch in diesem ihrem zweiten Hauptbestandteil eine Aufforderung, stillzustehen vor der unbegreiflichen Wirklichkeit Gottes in seiner Offenbarung. Es versteht sich nun einmal nicht von selbst, daß es jemand gibt, der „den Vater offenbart". Es versteht sich nicht von selbst, daß es eine Offenbarung des Vaters gibt. Es ist voreilig, an der Problematik, die in diesen Behauptungen liegt, vorüberzueilen. Man eilt damit in Oberflächlichkeiten und Unglaubwürdigkeiten hinein. Denn daß dem so sei, wie jene Behauptungen sagen, das wird, wenn man den einfachen klaren Weg, den die Kirche seit dem 4. Jahrhundert gefunden und betreten hat, verschmäht, gerade wie damals und von Anfang an nur entweder mit sentimentalen Übertreibungen oder mit fragwürdigen Mythologien zu erhärten (oder vielmehr nicht zu erhärten) sein. Die kirchliche Trinitätslehre gibt legitime Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit einer Offenbarung des Vaters, indem sie noch einmal und erst recht auf Gott verweist, auf den ganzen Gott ohne Vorbehalt und Abstriche. „Gott ist ganz in seiner Offenbarung" (§ 9), das ist der

Sinn der Lehre von der Gottheit Christi, ohne die die christliche Theologie mit ihren Bemühungen besser Schluß machen würde.

§ 13. Gott der heilige Geist

1. Der Geist als Erlöser — 2. Der Geist des Vaters und des Sohnes

Der eine Gott offenbart sich als der Erlöser, d. h. als der, der in der Aufhebung des Widerspruchs des Menschen zu ihm und mit sich selbst der Herr ist. Er ist aber als solcher das Geschenk der Gnade, weil er als Geist des Vaters und des Sohnes ursprünglich in sich selber heiliger Geist ist.

1. Wir setzen ein drittesmal ein bei dem urchristlichen Bekenntnis „Jesus der Herr", als der zugleich primitivsten und gehaltvollsten Formel für das biblische Offenbarungszeugnis. Kyrios heißt Gott. Wie kommt der Mensch dazu, dieses Kyrios auf seine Lippen zu nehmen? fragen wir jetzt. Wobei wir voraussetzen: er weiß, was er tut; er meint nicht Übermensch oder Halbgott, sondern Gott; er glaubt, darum redet er; er ist ernst zu nehmen. Damit stehen wir vor einem dritten Problem des Offenbarungsbegriffs, nicht minder schwer und groß wie die beiden ersten. Wer ist der Andere, der durch Jesus oder in ihm offenbar wird? fragten wir zuerst. Sodann: wer ist Jesus, durch den oder in dem solche Offenbarung wirklich ist? Müssen wir nun nicht weiterfahren: wer aber ist denn der Mensch, dem durch Jesus solche Offenbarung zuteil werden kann, der hier als Empfänger und Besitzer des durch Jesus Offenbarten in Betracht zu kommen scheint? Was heißt denn das: ein Mensch sein und durch den Sohn den Vater, durch den Vater den Sohn glauben und bekennen. Wie kommt dieser Inhalt in dieses Gefäß? Hebt das Prädikat dieses Glaubens und Bekenntnisses nicht etwa das Subjekt Mensch auf (§ 5, 2)? Wie kann dieser Glaube irgend Jemandes Ding sein? An Übermenschen und Halbgötter, an Führer, Heroen und Persönlichkeiten, an Potenzen, Hypostasen und

Ideen, an enorme Vergöttlichungen der Kreatur und Verendlichungen Gottes „glauben", — das hat der Mensch freilich immer und überall gekonnt, finitum capax infiniti, die ganze Religionsgeschichte ist des Zeuge! Aber an Gott glauben? Und in diesem Sinn, also ernsthaft Jesus den Herrn nennen? Diese Möglichkeit scheint dem Neuen Testament nicht so selbstverständlich wie vielen seiner modernen Leser. Es sieht sie nicht etwa schon darin gegeben, daß Jesus als die Offenbarung des Vaters auf dem Plan ist. Auch nicht damit, daß Jesus ist, der er ist, der Sohn dieses Vaters. Noch immer und erst recht ist er ihm gegenüber der Mensch, der er ist. Wie kommt er dazu, hier zu sehen? Sieht er wirklich, dann steht Jesus selbst da wie vor einem Wunder: „Selig bist du, Simon, Jonas Sohn; denn Fleisch und Blut hat dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel!" (Matth. 16, 17.) „Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat." (Joh. 6, 44, 65.) „Wer Ohren hat, zu hören, der höre!" (Marc. 4, 9.) Mitten in der Offenbarung, angesichts des fleischgewordenen Wortes scheint es so etwas wie einen Aufschub, eine Verklausulierung, eine Problematik des Offenbarwerdens für den Menschen zu geben. Und zwar eine Problematik, die keineswegs bloß auf den guten oder schlechten Willen des Menschen zurückzuführen ist. Fährt doch das Evangelium an jener Stelle gleich fort: Euch ist es gegeben, das Geheimnis des Reiches Gottes zu wissen (*ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*). Jenen aber draußen, *τοῖς ἔξω*, widerfährt alles in Gleichnissen, damit sie sehend sehen und nicht einsehen und hörend hören und nicht vernehmen, so daß sie nicht umkehren und ihnen vergeben werden kann." (Marc. 4, 11—12.) Also das Offenbarwerden der Offenbarung kann versagt, kann verunmöglicht sein nicht vom Menschen sondern von Gott aus. „Wenn Jemand nicht von neuem (von oben) geboren ist, *ἄνωθεν ἐγεννήθη*, kann er das Reich Gottes nicht sehen" (Joh. 3, 3), und umgekehrt: „Wem es der Sohn will offenbaren", der erkennt den Vater (Matth. 11, 27). Welche ihn aber aufnahmen, denen gab er — nicht sie sich

selbst — Macht, *ἐξουσίαν* Gottes Kinder zu sein und an seinen Namen zu glauben, welche (als solche) nicht aus dem Blut, noch aus dem Trieb des Fleisches, noch durch den Willen eines Mannes, sondern aus Gott gezeugt sind. (Joh. 1, 12—13.) Also von Gott, in der letzten Stelle speziell vom Gott-Logos aus muß das Offenbarwerden der Offenbarung als etwas zweites Besonderes zur Offenbarung hinzukommen, die Offenbarung erst offenbar machen. Es ist etwas Besonderes im Reichtum der Gnade, daß sie nicht nur für uns da ist in Jesus Christus, sondern: *ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει*, „sie überströmte auf uns in voller Erkenntnis und Weisheit und hat uns wissen lassen das Geheimnis seines Willens" (Eph. 1, 8—9). Was ist es um dieses *περισσεύειν εἰς ἡμᾶς*, dieses „Überströmen"? Woher kommt es? Wir hörten schon: bald wird der Vater, bald der Sohn als sein Ursprung genannt. In schöner Vereinigung Offenb. 22, 1: „Und er zeigte mir einen Strom lebendigen Wassers, leuchtend wie Kristall, ausgehend vom Thron Gottes und des Lammes." Aber auf alle Fälle: es kommt als etwas Besonderes, das mit der Offenbarung des Vaters und des Sohnes als solcher nicht ohnehin da ist, sondern das vom Vater und vom Sohne erst „ausgehen" muß, um die Offenbarung zur Offenbarung zu machen, und das, indem es das tut, und trotz dieses wahrhaft göttlich entscheidenden Charakters dieses Tuns mit dem Vater und dem Sohn jedenfalls nicht identisch ist, sondern ein ihnen irgendwie gegenüberstehendes, wenn auch aufs genaueste mit ihnen zusammenwirkendes drittes Prinzip in der Offenbarung. Die Stellung, Bedeutung und Tätigkeit dieses dritten Prinzips entspricht nun aber genau derjenigen der Größe, die an vielen anderen Stellen des Neuen Testamentes als *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, der heilige Geist bezeichnet wird. „Das Pneuma ist es, das lebendig macht." (Joh. 6, 62.) „Keiner kann Jesus Kyrios nennen, es sei denn im heiligen Geiste." (1. Kor. 12, 3.) Dadurch, daß wir den Geist, der aus Gott ist, empfangen haben, wissen wir die an uns geschehenen Gnadentaten Gottes als solche (1. Kor. 2, 12). „Indem ihr versiegelt wurdet mit dem heiligen Geist der Verheißung, hörtet

ihr das Wort der Wahrheit und wurdet ihr gläubig." (Eph. 1, 13.) Wenn aber jemand „nicht geboren ist aus Wasser und Geist, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen" (Joh. 3, 6). Und: „Wer den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein" (Röm. 8, 9). Es wird Ap.Gesch. 19, 2 f. als das auffallendste Kennzeichen solcher, die nur auf den Namen des Johannes nicht aber Jesu getauft sind, geschildert, daß sie vom heiligen Geist nichts wissen. Trotz dieser engen Verbindung mit Christus wird er nun aber ebenso bestimmt von ihm **unterschieden**: die Christen sind abgewaschen, geheiligt, gerechtfertigt „im Namen unseres Herrn Jesus Christus und im Geiste unseres Gottes" (1. Kor. 6, 11). Der Geist erscheint aber auch ausdrücklich als ein Drittes neben Christus und dem Vater: Die Christen sind, was sie sind, *κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* (1. Petrus 1, 2; vgl. 2. Kor. 13, 13). „Es gibt Unterschiede der Gnadengaben, der **Geist** aber ist derselbe, und Unterschiede der Dienstleistungen, aber der **Herr** ist derselbe, und Unterschiede der Kräfte, aber derselbe **Gott** wirkt alles in allem" (1. Kor. 12, 4—6). Eben darum muß der Geist nun auch, über das Gegebensein Christi hinaus als etwas Besonderes **gegeben** werden. So scharf wird er als Gabe von Christus als ihrem Geber oder Sender unterschieden, daß sie Joh. 16, 7 geradezu geknüpft wird an das vorangehende Weggehen Christi von den Seinen: „Wenn ich nicht weggehe, kommt der Tröster nicht zu euch. Wenn ich aber weggehe, werde ich ihn zu euch senden." Jenes Entscheidende, was Christus zur Offenbarung des Vaters macht, sein Tod und seine Auferstehung, muß erst geschehen, beziehungsweise erkannt sein, bis der Geist „gegeben" werden kann. (Joh. 7, 39.) Das „Nehmet hin den heiligen Geist!" (Joh. 20, 22) ist darum ein Wort des Auferstandenen; und als ein zweites, mit der Epiphanie des Sohnes durchaus nicht zusammenfallendes, sondern neues und selbständiges Wunder Gottes, schildert Ap.Gesch. 2, 1 f. die Ausgießung des heiligen Geistes zu Pfingsten. Damit aber, daß der Mensch den heiligen Geist empfängt, scheint die Frage, wie er zum Empfänger der Offen-

barung werden könne, beantwortet zu sein. Er ist der „Geist der Kindschaft", der unserm Geist bezeugt, daß wir Gottes Kinder sind, in welchem wir darum schreien: Abba, lieber Vater (Röm. 8, 15—16). Indem er im Menschen wohnt (Röm. 8, 9, 11) als in seinem Tempel (1. Kor. 6, 19), ist der Mensch ein Tempel Gottes selbst geworden (1. Kor. 3, 16; 2. Kor. 6, 16). Er ist nach Joh. 14—16 der Paraklet, der Ermahnende und Tröstende, der den Menschen, der ihn empfangen, in alle Wahrheit leitet, weil er selber der Geist der Wahrheit ist. Er ist die „Salbung", die die Christen vom „Heiligen" empfangen haben und die alle weitere Belehrung überflüssig macht (1. Joh. 2, 20 u. 27). Er erforscht die Tiefen Gottes (1. Kor. 2, 10). Er hilft unserer Schwachheit auf, er tritt für unser Beten ein mit unaussprechlichen Seufzern, er vertritt uns überhaupt vor Gott (Röm. 8, 26 f.), wie er andererseits als ἀπαρχή (Röm. 8, 23) oder ἀρραβών (2. Kor. 1, 21; 5, 5; Eph. 1, 14) Gott bei uns vertritt. Ihn lästern, ist die eigentliche, die einzig unvergebbare Sünde, weil sie sich eben gegen den Vollzug der Vergebung, gegen die Zuwendung des vergebenden Gottes zum Menschen auflehnt (Marc. 3, 28—30). Was bedeutet das alles? Ganz sicher soviel: daß in der Offenbarung, wie der Anfang und die Mitte, so auch das Ziel und Ende, ihr Offenbarwerden, die Mitteilung des Offenbarten an den Menschen als eine exklusiv göttliche Möglichkeit bezeichnet wird. „Der Mensch kann sich nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Himmel herab" (Joh. 3, 27; Jak. 1, 17). „Gnade mit euch und Frieden" — diese Beziehung der Offenbarung zum Menschen, diese ihre Realisierung an und in ihm: sie kommt „von Gott unserem Vater und dem Herrn Jesus Christus". Den Vater als Herrn erkennen in Jesus ist offenbar *Eines*. Demgegenüber: in Jesus selbst den Herrn erkennen, ein *Zweites*. Mit diesem Erkennen als solchem ist offenbar ein *Drittes* Erkennen des Herrn gesetzt: des Herrn als des Erlösers nun, „der in der Aufhebung des Widerspruchs des Menschen zu ihm und mit sich selbst der Herr ist". Darum muß es sich ja doch handeln: es genügt nicht, daß Gott der Herr ist *über* unseren Widerspruch, es genügt nicht,

daß er es ist auch mitten in unserem Widerspruch. Noch sind wir offenbar außerhalb seiner Herrschaft, noch ist seine Herrschaft bedingt und beschränkt, sofern er nicht Herr ist in der Aufhebung unseres Widerspruchs, solange das Trotzdem! seiner Herrschaft uns nicht angeht. Darum, daß es uns angeht, daß es in unserer Existenz selbst aufgerichtet, daß Gott unser eigener Herr wird, daß wir selbst, so wie wir sind, seiner Überlegenheit und seines Sieges teilhaftig, seiner Gewalt als Schöpfer und Versöhner endgültig unterstellt werden, darum handelt es sich, wenn wir vom heiligen Geist reden. Man versuche es doch einmal, das Neue Testament zu lesen, ohne an dieser Stelle, wenn das Problem der Aneignung, der Apperzeption der Offenbarung durch den Menschen sich erhebt, jenes dritte Erkennen des Herrn Platz greifen zu lassen. Mit dem Faktum des Glaubens des neutestamentlichen Menschen kann auch der Historiker nur rechnen, als mit einer menschlichen Möglichkeit, wenn er den Gegenstand dieses Glaubens künstlich herunterdrückt zu einem Finitum, wenn er aus dem Kyrios nach Analogie der hellenistischen Gottheiten einen Natur- oder Geistgott, einen Welt- oder Menschgott macht, wenn er die Möglichkeit ausschließt, daß jene Menschen dabei in strengem kategorialem Verstand an Gott geglaubt haben könnten. In welche Schwierigkeiten verwickelt er sich aber dann, wenn er z. B. den Glauben der Jünger an den Auferstandenen anschaulich zu machen die Aufgabe hat, auf den sich doch, wie er auch zu deuten sei, zugestandenermaßen alles Weitere aufbaut. Sieht er aber ein, daß hier an Gott geglaubt wurde, wo, aus welcher Religionspsychologie nimmt er die Voraussetzungen für diesen Glauben her? Transzendiert dieser Glaube nicht jedes bekannte Organ, jede bekannte Funktion des menschlichen Bewußtseins, jede Möglichkeit eines solchen Organs oder einer solchen Funktion? Kann man denn zur Begründung der πίστις im Menschen — von den Versicherungen der neutestamentlichen Menschen noch ganz abgesehen — etwas Anderes anführen als das x einer Möglichkeit in und aus Gott, die mit den vom Neuen Testament als Vater und als Sohn Bezeichneten in einer Linie, auf einer Ebene,

in bestimmtestem Zusammenhang steht, ohne doch darum mit ihnen identisch zu sein? Diese „Salbung" oder „Versiegelung" des Menschen, die im Glauben vorausgesetzt ist, sie kann doch mit der „gesalbten" oder „versiegelten" Kreatur nichts Ähnliches haben? so hat Athanasius (Brief an Serapion 1, 23; 3, 3) für die Gottheit des Geistes argumentiert, und so muß in der Tat argumentiert werden. Freilich ist nun ebenso scharf auch das Umgekehrte zu betonen: daß die Kreatur als solche nichts Ähnliches oder Gemeinsames hat mit dieser ihrer „Salbung" oder „Versiegelung" durch ihren Herrn und Erlöser. Die Sätze über den heiligen Geist und seine Wirkung dürfen unter keinen Umständen umgedeutet werden in Sätze über den Menschen an und für sich. Von Gott und seiner Herrschaft reden auch sie, nicht vom Menschen, weder von seiner Natur noch von seinem Geist, weder von seinem Herzen noch von seinem Gewissen, weder von seinem Wissen noch von seinem Gewissen, weder von seinem Wissen oder Wollen noch von seinem Fühlen, Erfahren oder Erleben. Das Alles steht nach wie vor in einem andern Buch, nämlich im Buch vom Menschen und seinem wohl in Gott, aber noch nicht in ihm selbst aufgehobenen Widerspruch, im Buch de servo arbitrio, in dem von Gott und Erlösung nichts zu lesen ist. Denn das Tun Gottes des Erlösers, dessen, der unsern Widerspruch zu ihm und mit uns selbst aufhebt, ist ein wirkliches, aber ein an dem Menschen, den es wirklich angeht, anrührt, anfaßt, noch nicht erfülltes, noch nicht vollstrecktes, sondern zukünftig, und zwar prinzipiell zukünftig zu erfüllendes und zu vollstreckendes Tun. Darum heißt der Geist das *πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας* (Eph. 1, 13), durch das wir versiegelt sind, *εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως* (Eph. 4, 30; vgl. 1, 14), darum eben Unterpfand, Erstling, Angeld, darum erwarten wir im Geist die erhoffte Gerechtigkeit (Gal. 5, 5), darum wandeln wir (im Besitz des Geistes!) im Glauben und nicht im Schauen (2. Kor. 5, 7). Darum sagt Paulus an der nicht genug zu beachtenden Stelle, Röm. 8, 23 f., daß auch wir, die wir die *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* haben, mit der ganzen *κτίσις* Seufzende sind in der Erwartung

der (realisierten!) Kindschaft, der „Erlösung unsres Leibes". „Denn in Hoffnung sind wir gerettet. Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung. Denn was jemand sieht, wie braucht er das erst zu hoffen? Indem wir nun hoffen, was wir nicht sehen, warten wir seiner in Geduld." In diesem Sinn ist unser Leben eben „verborgen mit Christus in Gott. Wenn aber Christus, euer Leben, erscheinen wird, dann werdet ihr mit ihm erscheinen in Herrlichkeit" (Kol. 3, 3—4). Und ganz in derselben Linie 1. Joh. 3, 3: „Sehet welch eine Liebe hat uns der Vater gegeben, daß wir Gottes Kinder heißen und sind ... Geliebte, wir sind jetzt Kinder Gottes und es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden." Kurzum: Wir sind wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, nämlich zu dem unvergänglichen, unbefleckten, unverwelklichen Erbe, das uns im Himmel aufbewahrt ist (1. Petr. 1, 3—4). Das heißt aber: Angewendet auf den Menschen, den Gott der Erlöser, Gott der Geist angeht, ja dem er sich selber wirklich schenkt, ist doch Alles, was nun von ihm, dem Menschen, zu sagen ist, Hoffnung, Eschatologie im strengsten Sinn. In jedem andern Sinn ist das, was von dem uns in der Offenbarung geschenkten Geist zu sagen ist, darum nicht etwa auch auf uns anzuwenden, sondern bleibt unumkehrbar sein Prädikat. So schenkt sich uns Gott in seiner Offenbarung, daß wir reich in ihm, arm sind und bleiben, ja erst recht werden in uns selber. Also eine quantitative oder qualitative Erweiterung oder Entwicklung des Menschen ist mit dem Bekenntnis zum heiligen Geist nicht ausgesagt, eine neue Anthropologie folgt gerade nicht daraus, so eifrig die liberalen und positiven Neuprotestanten im Einklang mit der katholischen Gnadenlehre danach rufen mögen. Wie er ist, empfängt der Mensch den heiligen Geist, wie er ist, d. h. aber mit restlos leeren Händen steht er im Besitz des Geistes Gott gegenüber. Ausgegossen über alles Fleisch, bleibt der heilige Geist der heilige Geist, ganz und gar der Geist der Verheißung dessen, was der Mensch werden soll — nicht seinerseits schon ist, nicht als seinen Besitz zu rühmen in der Lage

ist, — sondern werden soll. Die Zentral- und Fundamentalaussage des dritten Glaubensartikels lautet dahin, daß Gott selbst wie der Offenbarer und die Offenbarung so auch das Offenbarwerden, das dem Menschen Offenbarte ist. „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann, sondern ...!" Gott bleibt der Herr auch in unserm Vernehmen seines Wortes, auch in unserm Angeredetsein durch ihn, auch im Empfang seiner Gabe. Es tritt kein Anderer für ihn ein bei uns, als er selbst. Es tritt auch kein Andrer für uns ein bei ihm, als wieder er selbst. „In deinem Lichte sehen wir das Licht" (Ps. 36, 10). Das ist (§ 7) die Erkenntnistheorie der Offenbarung. Es ist ein böses Mißverständnis und mehr als das, wenn man meint, man könne sich daran nicht genügen lassen, es brauche darüber hinaus, außer dem „Unterpfand" des Geistes, noch eine besondere Erhöhung, Vertiefung oder Bereicherung des Menschen, ein eigenes Erleben und Erfahren, eine Garantie der Garantie durch eine Durchdringung oder gar Vereinigung des Menschen mit Gott. Wer nach diesem Mehr greift, greift nach einem Weniger, ja nach dem Nichts. Denn so, gerade so gibt sich Gott dem Menschen direkt, wirklich wesentlich, so, daß er dabei sich selbst ist und bleibt, — in ihm und, d. h. für uns in der Hoffnung verborgen, die Fülle unsres eigenen Erlöstseins, so daß, wer nur ihn hat, nach Himmel und Erde nichts fragen kann. Wehe dem, der gerade hier nicht Inhalt, sondern „nur Form", nicht höchste Positivität, sondern „nur Negation" sehen könnte und vielleicht sehen wollte. Man gibt nicht weniger als Gott selbst preis, indem man, statt sich in seiner Nacktheit an ihn zu klammern, nach jenem Andern, nach dem Prachtgewand eines menschlichen Erlebnisses greift, als käme es darauf an, Gott in uns und nicht vielmehr uns in Gott zu begreifen, uns wie wir sind, in unserm in Gott aber noch nicht in uns selbst aufgehobenen Widerspruch, in den wahrlich auch unser religiöses Erlebnis verwickelt ist, an ihn verloren zu geben! Denn Gott selbst ist eben nicht ein Geist, ein geistiges Finitum. Das wäre er, wenn es zwischen ihm und

unſrem Geiſt zu Vermiſchungen und Vermählungen und wohl gar zu Identifikationen kommen könnte. Gott iſt heiliger, abgeſonderter und abgeſondert bleibender, er iſt (ſei es denn: hegeliſch geredet!) abſoluter Geiſt, der actus purus des Geiſtes. Er iſt auch in ſeinem unbegreiflich unmittelbaren Naheſein als der Geiſt des Sohnes der unbegreiflich ferne Geiſt des Vaters. Gerade *ἐν πνεύματι*, in wirklicher Gemeinſchaft mit Gott, kann man zu Gott nur beten. Beten heißt aber: bei Gott Alles ſuchen müſſen, darum und darauf hin, daß man von Gott gänzlich gefunden worden iſt. Beten kann man nur *μακρόθεν ἑστώς* wie der Zöllner im Tempel (Luk. 18, 13). Gerade *ἐν πνεύματι* bekennt man ſich zu ſeiner völligen Armut, zu ſeinem gebrochenen Gewiſſen, zu ſeiner Weltlichkeit, zu ſeinem „geängſteten und zerſchlagenen Herzen“ (Pſ. 51, 12), weiß man, daß man um das reine Herz, um den neuen gewiſſen Geiſt eben immer nur — beten kann, daß, was aus dem Fleiſch geboren iſt, Fleiſch iſt (und das gilt von unſerer ganzen Exiſtenz), Geiſt aber nur, was aus dem Geiſt geboren iſt (Joh. 3, 6: dieſelbe Exiſtenz, ich, wie ich bin, von Gott und in Gott begriffen). Gerade von Röm. 8 aus wird Röm. 7 (und zwar mit Einſchluß von Vers 24!) nicht nur möglich, ſondern notwendig, nicht nur als Rückblick auf eine Vergangenheit, ſondern als Feſtſtellung auch über die Gegenwart, über alle zeitliche Zukunft auch und gerade des chriſtlichen Menſchen. „Im Geiſte“ beharrt man in dem Flehen: Veni creator spiritus! Und macht keinen Indikativ, kein Perfekt daraus, gerade weil man in Gott lauter Indikativ und Perfekt erkennt. Aber nie und nimmer, in keiner Hinſicht und unter keinem Vorwand in ſich ſelber! So ſteht man vor dem Angeſicht Gottes, ſo empfängt man ſeine Offenbarung, ſo iſt man des Herrn, ſo und nicht anders. Nicht eine Einſchränkung der Wirkung des Geiſtes iſt damit geſetzt, nicht eine Verkümmerung und Entleerung des Gottesverhältniſſes, nicht Ungewißheit des Glaubens. Daran hängt vielmehr alles: daß der Geiſt wahrhaftig wirkt, daß das Gottesverhältnis inhaltsvoll und lebendig bleibt, daß der Glaube einen unbeweglichen Grund hat — daran, daß dieſer Grund, dieſes Le-

ben, diese Wahrheit nicht nur am Anfang, sondern auch am Ende und in der Mitte, in Gott gesucht wird und nirgends sonst, nicht in uns. Gnade ist auch der empfangene heilige Geist.

2. Nun haben wir auch hier erst von der actio ad extra, von der Wirkung des Geistes geredet, im Blick auf die die Bibel und die Kirche ihn den heiligen Geist, das *πνεῦμα ἁγιωσύνης* nennt, den Hauch Gottes des Vaters und des Sohnes, wehend, wo er will, weil er selbst Gott ist, durch den Gott den Menschen offenbar wird, ihn heiligt, d. h. für sich in Anspruch nimmt in seiner ganzen Unheiligkeit. Noch einmal muß nun unser Weg die große Kurve nehmen. Auch hier ist daran zu erinnern: Alles Gesagte beruht auf der Gleichung: *ὁ θεός πνεῦμα* (Joh. 4, 24) und *ὁ κύριος τὸ πνεῦμα* (2. Kor. 3, 17—18), auf der Voraussetzung, daß der Geist nicht etwa nur in der Offenbarung, sondern ursprünglich, von Haus aus, in sich selber Gott der Herr ist. Wiederum muß also die Wirkung, oder von Gott aus gesehen, die Ausgießung, die missio des heiligen Geistes in der Zeit unterschieden werden von seinem ewigen Verhältnis zum Vater und zum Sohne in Gott selber, das in jener zur Auswirkung kommt. Wir folgen auch hier den zwei wichtigsten, durch das Nicaeno-Constantinopolitanum gegebenen Näherbestimmungen.

a) Die Kirche bekennt *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν* spiritum sanctum, Dominum et vivificantem. Daß das Pneuma *κύριον*, daß es Dominus ist, darauf ist zunächst der Nachdruck zu legen. Der Herr selbst ist auf dem Plan als der Erlöser, als die den Menschen angehende lebendigmachende Gnade. Und nun kann man von dieser Gnade mit Psalm 103, 17 wirklich und ohne Rhetorik sagen: „Sie währet von Ewigkeit zu Ewigkeit." Denn auch in dieser Seinsweise ist Gott Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit: als Vater, als Sohn und als Geist. Calvin hat im Anschluß an Gen. 1, 2 den Geist aufgefaßt als Gottes virtus per omnia quidem diffusa, quae tamen perpetuo in ipso resideat. Er beschreibt ihn als den, qui ubique diffusus

omnia sustinet, vegetat et vivificat in coelo et in terra ... suam in omnia vigorem transfundendo essentiam, vitam et motionem illis inspirans (Catech. Genev. und Instit. I 13, 14) — Töne, die uns auch in altkirchlichen Pfingsthymnen nicht selten begegnen. Er hat dabei wohl (und mit Recht) Pneuma gedeutet als Bewegung, Hinneigung, Streben, Akt. Aber eben actus purus, heiliger Geist ist das, was die ganze materielle und spirituelle Kreatur nicht ist und ohne ihn nicht hat. Eben als solcher ungeschaffener Akt ist nun „Geist" zunächst einfach das, was dem göttlichen Vater und Sohn gemeinsam ist. Man denke nochmals an die Stellen Joh. 4, 24; 2. Kor. 3, 17 f., wo in der ersten nach dem Zusammenhang zweifellos der Vater, und in der zweiten ebenso sicher der Sohn mit dem Pneuma indentifiziert wird. Spiritus sanctus commune aliquid est Patris et Filii (Augustin, de trin. VI 5). Eben aus dieser allgemeinen Einsicht in das Wesen des Geistes als des dem Vater und dem Sohne gemeinsamen göttlichen Aktes, ergaben sich nun die beiden anderen von Augustin her in der mittelalterlichen Scholastik vertretenen Bestimmungen: Der heilige Geist ist amor oder caritas (Petrus Lombardus, Sent. I 10 und Thom. v. Aquino, S. theol. I 37) und er ist donum (Petrus Lombardus I 18 und Thom. v. Aquino I 38). Er ist die Liebe, das vinculum pacis, die communio zwischen der ersten und der zweiten Seinsweise in Gott, zwischen dem sich selbst setzenden und dem durch sich selbst gesetzten Gott. Ist diese ewige Liebe, mit der Gott sich selbst liebt als Vater des Sohnes, als Sohn des Vaters, mit keiner von diesen beiden Personen identisch, aber auch nicht ein ihnen beiden überlegenes fremdes Prinzip, so folgt, daß wir in ihr eine aus jenen zwei ersten hervorgehende, und zwar aus ihrem Eigensten dritte Seinsweise oder Person zu erkennen haben: ipsa communio consubstantialis et coaeterna (Augustin, De trin. a. a. O.), die — im besonderen als Liebe des Vaters zum Sohne — sekundär identisch ist mit der göttlichen Liebe zu uns und aller Kreatur (Thomas von Aquino). Schon von da aus ergibt sich also der besondere character ad extra des heiligen Geistes als des

sich uns zuwendenden, zueignenden Gottes. Aber, sagte die Scholastik weiter: Er ist, auch abgesehen davon, daß er die ursprüngliche Liebe ist, die ursprüngliche Gabe, das donum primum (Thomas von Aquino). Ursprünglich, also nicht nur sofern er in der Zeit uns gegeben wird, sondern als proprietas quam habuit ab aeterno (Petrus Lombardus), non ex eo quod actu datur, sed in quantum habet aptitudinem ut possit dari (Thomas von Aquino). Sofern er nämlich als wechselseitige Liebe aus dem Vater und dem Sohne hervorgeht. Indem Vater und Sohn dieses „Band des Friedens" zwischen sich setzen, setzen sie — ohne Frage nach einem Empfänger, frei um ihrer selbst willen! — eine Gabe, die Gabe, die Gabe aller Gaben, Gott als Geschenk Gottes, den ewigen Urquell der Gnade, den heiligen Geist. Der Sinn dieser innergöttlichen Begründung und Bestimmung nun auch der dritten Person, liegt auf der Hand. Auch die Gnade, die Möglichkeit der Apperzeption der göttlichen Wirklichkeit durch uns, ist eben keine Allgemeinwahrheit, so wenig wie Gottes Väterlichkeit und Sohnschaft. Sie ist Wahrheit in Gott, nichts sonst. Er selbst ist die Liebe, ist das ewige Geschenk, das in der Gnade zeitliches Ereignis wird. Er läßt sich auch in dieser Hinsicht nicht objektivieren. „Er selbst ist das Offenbarte" (§ 9). Wer einmal eingesehen hat, wie notwendig sich der Kreis des gerade aus der Offenbarung sich ergebenden Gottesgedankens in dieser Einsicht schließt, der wird nicht mehr sagen, daß die Lehre von der Gottheit und Person des heiligen Geistes nur aus einem theoretischen Vollständigkeitsbedürfnis oder wohl gar aus dem Streben die Zahl 3 vollzumachen hervorgegangen ist. Sie ist eine letzte Sicherung, die zu der ersten Grundlegung aller christlichen Besinnung, mit der wir es hier zu tun haben, schlechterdings unentbehrlich ist.

b) Die Kirche nennt das Pneuma *τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συνπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον* qui ex Patre Filioque procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et glorificatur. Auf zwei Doktorfragen der alten Dogmatik stoßen wir hier zum Schluß, beide weder für die Alten noch für uns allzu wichtig, aber immerhin nicht unwichtig.

Die eine Frage betrifft das Wesen der ἐκπόρευσις oder processio als des der Zeugung des Sohnes durch den Vater entsprechenden Ursprungs des Geistes. Wie unterscheidet sich dieser von jener? Daß sie sich unterscheiden müssen, das ist ja klar. Keine zweite Offenbarung ist ja das Werk des Geistes, sondern die Vollendung der einen einzigen Offenbarung. Kein zweites Wort Gottes, sondern die authentische Bezeugung des einen Wortes Gottes. Kein zweiter Sohn oder gar Großsohn des Vaters ist der Geist, sondern eben die Liebe zwischen Vater und Sohn, die gemeinsame Gabe Beider. Und nun dennoch „gleichen Wesens" mit dem Sohn? Worin dann relatione originis unterschieden von diesem? Die alte Dogmatik, Augustin im Westen, Johannes Damascenus im Osten an der Spitze, erklärt einmütig, daß diese Frage letzlich nicht zu beantworten sei. Es war ja doch nur eine Tautologie, wenn man den Ausgang des heiligen Geistes seit dem Mittelalter gerne auch als spiratio, Hauchung, bezeichnete. Quomodo a generatione differat explicabit nullus (Leydecker, Heppe S. 94) mußte man sich auch so eingestehen. Den entscheidenden Grund dieses Nicht-Wissens hat Augustin ausgesprochen und damit zugleich dargetan, daß es sich hier nicht um ein zufälliges, sondern um ein notwendiges Nicht-Wissen handelt. Auch Augustin sagt: distinguere inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio. Ac per hoc quia et illa et ista est ineffabilis (Contra Maxim. II 14). Wir haben ja auch für die generatio, das Hervorgehen des Wortes aus dem Vater, keinen Grund anzugeben, keine Beschreibung von ihr zu geben. Wir können es nur erkennen und anerkennen als Wort des Vaters. So auch den Geist als Geist des Vaters und des Sohnes! Wie wir kein Wort haben für die Art, wie Gott sich von sich selbst unterscheidet als sich selbst Setzender und durch sich selbst Gesetzter, so auch kein Wort für die Art, wie er als Setzender und Gesetzter gemeinsam wirkt und so noch einmal sich selber setzt. Es ist also das Mysterium trinitatis, das Geheimnis des sich offenbarenden Gottes, das Geheimnis Gottes überhaupt, das in dem auffallenden Ignoramus der alten Dogmatik gerade an die-

ser Stelle mit Recht noch einmal respektiert wird. Die Feststellung mußte und muß genügen, daß der Geist nicht der Sohn, daß er so wenig wie der Sohn a se ipso, daß seine processio ex Patre Filioque etwas anderes sei als die generatio des Sohnes durch den Vater, daß aber dieses Y so wenig wie jenes X aufzulösen, sondern beide als solche Unbekannte in die Rechnung einzustellen sind.

Die zweite Frage hat eine kirchengeschichtliche Bedeutung erlangt, deren dogmatischer Gehalt schwer zu erkennen ist. Es handelt sich um das berühmte, im Abendland seit 589 in das sogenannte Nicaeno-Constantinopolitanum eingeschobene Filioque. U. a. und hauptsächlich doch darum ist die griechisch-orientalische Kirche schließlich aus dem Verband mit der lateinisch-okzidentalen ausgeschieden. Denn nach der griechischen Lehre erfolgt der Ausgang des Geistes allein ex Patre, wenn auch, wie man auf dem Unionskonzil zu Florenz 1439 konzedieren wollte: per Filium. Aber im Abendland verstand man unter diesem per Filium: der Sohn hat vom Vater die Macht, daß auch aus ihm wie aus dem Vater der Geist hervorgeht, sie verstanden die spiratio als den Akt des in diesem Fall zu einem einzigen Prinzip vereinigten Vaters und Sohnes, während die Orientalen den Sohn in diesem Fall nur als causa oder instrumentum in der Hand des Vaters wollten gelten lassen: Die zweite Fackel wird an der brennenden ersten, die dritte an der zweiten entzündet, wie das berühmte Wort Gregors von Nyssa das ausdrückt. Über diese Auffassung ließen sie sich noch 1875 auf dem Altkatholikentag in Bonn nicht hinausdrängen. Haben wir es in dieser griechisch-katholischen Sonderlehre mit einem unüberwundenen Rest von Subordinatianismus zu tun, dem der Vater hinsichtlich des Geistes größer wäre als der Sohn? Oder ist sie ein Reflex einer mystischen Tendenz des Ostens, die den Menschen an der Offenbarung im Sohne vorbei in direkte Beziehung zum Offenbarer, zum principium et fons Deitatis setzen möchte? Oder liegt den Griechen an einer näheren speziellen Bestimmung des Geistes, der Gnade, als des Geistes des Schöpfergottes? Sie selbst begrün-

den ihren Standpunkt etwas formal mit der Schwierigkeit, den Ursprung des Geistes nach abendländischer Lehre als ein Prinzip zu verstehen — was doch bei richtiger Auffassung des Verhältnisses von Vater und Sohn so unmöglich nicht sein dürfte. Man kann mit gewissen reformierten Orthodoxen des 17. Jahrhunderts der Ansicht sein, daß die morgenländische Lehre auch in einem erträglichen Sinne gedeutet werden kann (vgl. Heppe S. 97) — die römisch-katholische Dogmatik spricht sich, vielleicht nicht ohne kirchen-politische Erwägungen, heute über diese alte Streitfrage sehr konziliant aus (vgl. z. B. B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik I S. 218), — man wird doch (ohne der Sache sehr viel Gewicht beilegen zu wollen) sagen dürfen, daß eine gewisse Gefährdung der einheitlichen Bewegtheit des trinitarischen Gottesgedankens durch die morgenländische Lehre immerhin möglich ist, daß die abendländische Lehre der Gesamthaltung der neutestamentlichen Anschauungen vom Geist und was mit ihm zusammenhängt, besser entspricht, die Absicht der ganzen Lehre, wie wir sie hier verstehen zu müssen meinten, besser zum Ausdruck bringt und daß wir darum keinen Anlaß haben, von dem wohlbegründeten Einschub Filioque abzugehen.

2. Abschnitt

Die Fleischwerdung des Wortes

§ 14. Die objektive Möglichkeit der Offenbarung

1. Notwendigkeit der Fleischwerdung — 2. Sinn der Fleischwerdung
3. Wirklichkeit der Fleischwerdung

Offenbarung Gottes an den Menschen wird von Gott aus so und nicht anders möglich, daß Gottes Sohn oder Wort Mensch wird, und zwar Mensch in demselben Sinn wie wir Alle es sind, also Fleisch d. h. Träger unseres Widerspruchs zu Gott und zu uns selbst.

1. Wir kommen her von der Entwicklung der Trinitätslehre. Wir haben sie verstanden und dargelegt als im engsten Sinn so zu nennende Theologie der Offenbarung. In der Wirklichkeit der durch die Schrift bezeugten Offenbarung, auf die sich die Verkündigung der christlichen Kirche bezieht, haben wir die Erkenntnis begründet gefunden: Gott ist der Herr in drei unzertrennlichen, aber nicht miteinander zu verwechselnden, noch auf eine vierte zurückzuführenden Weisen: Gott ist Vater, Sohn und Geist. Er ist unauflösliches Subjekt.

Gerade diese Erkenntnis scheint nun aber merkwürdigerweise, aus der Wirklichkeit der Offenbarung gewonnen, ihre Möglichkeit in Frage zu stellen. Was bedeutet denn die Trinität anderes als ein dreifach ewiges majestätisches Insichselbstbleiben Gottes? Wir haben gesehen: will man im Ernst von Offenbarung reden, dann muß es dabei sein Bewenden haben: Gott ist immer Subjekt, nie und nirgends anderes Objekt als eben sich selbst. Allein Gott, ganz Gott, selbst Gott muß der sein, dessen Offenbaren des Gottesnamens wert sein soll. Was weniger, was etwas anderes wäre, das wäre nicht Gott, nicht Gottes Offenbarung. Gott ist Gott. Der grundlegenden Sicherung dieser so gar nicht selbstverständlichen Gleichung, auf die sich die ganze Theologie aufbaut, gilt die Trinitätslehre. Die Schranke, die uns damit gesetzt ist, hat mit jener einseitigen Betonung der Transzendenz Gottes, über die man so viel klagen hört, gar nichts zu tun. Man kann die sogenannte Immanenz Gottes nicht grundlegender aussprechen, als dies speziell in der kirchlichen Lehre vom Sohn oder Wort Gottes geschieht. Wir sahen überdies, daß man auch in der Lehre vom Vater und erst recht in der vom Geiste bei einer „einseitigen Betonung" der sogenannten Transzendenz Gottes unmöglich stehen bleiben kann. Nicht das macht uns Sorge, wohl aber das, daß Gott nach der Trinitätslehre, d. h. nach der notwendigen Theologie der Offenbarung gerade in der Offenbarung, ob „transzendent" oder „immanent" so ganz und gar Gott bleibt. Es gibt kein Bild, kein Gleichnis, kein Symbol Gottes — Symbole gibt es nur für Götter, nicht für

Gott, — weil Gott nach der Trinitätslehre in keiner Weise Objekt ist, allem fixierenden: Er ist! sich entzieht, „Ich bin, der ich bin!“ weil er schlechterdings nur in der ersten grammatikalischen Person lebt und west, weil alle seine Seinsweisen, und wie wir später hören werden, alle seine Eigenschaften nichts anderes sind als nochmals und nochmals und nochmals: Ich bin der Herr! Woher und wie wissen wir denn um dieses Ich? Mit welchem Organ oder Vermögen umgehen wir es etwa, um es nun doch, wie wir in § 10, 3 vorausgesetzt haben, als Du zu begreifen? Was scheint Offenbarung anderes bedeuten zu können, als daß Gott exklusiv sich selber offenbar ist, uns aber gerade nicht offenbar wird? Es lohnt sich wohl einen Augenblick hier stehen zu bleiben. Denn hier handelt es sich nicht etwa bloß um einen Schein, den wir alsbald überwinden und hinter uns lassen könnten, sondern um Wahrheit, der wir, auch wenn es noch weitere Wahrheit gibt, auf alle Fälle immer wieder standzuhalten haben. Auch in seiner Offenbarung, gerade in seiner Offenbarung, ist Gott ein verborgener Gott. Wir kamen auch schon vorbei an dieser Einsicht (§ 6, 3). Wir verstehen es nun besser. Wer den Deus revelatus nicht kennt, was weiß der von dem Deus absconditus? Daß Gott ein schrecklicher Gott ist, daß es keinen Augenblick selbstverständlich ist, wenn er uns nicht den Rücken kehrt, das wissen nur seine liebsten Kinder. Nicht wegen der Relativität des menschlichen Erkennens ist uns Gott so verborgen, sondern wegen der Absolutheit, in der er sich zu erkennen gibt: weil er der lebendige Gott ist, der sich offenbart, wie er ist, der unerschöpflich Lebendige, das unauflösliche Subjekt. An ihm wird unser Erkennen relativ, an ihm scheitern wir, wohlverstanden gerade an der Offenbarung seiner Herrlichkeit. Nicht etwa an irgendeinem philosophischen Skeptizismus. Die Frage, welcher Art Philosophie man zufällig oder nicht zufällig zugetan ist, ist vollständig gleichgültig, erkenntnistheoretische Bekehrung zu einem kritischen Realismus etwa wäre gänzlich bedeutungslos angesichts der Tatsache, daß Gott gerade darum ein verborgener Gott ist, weil er der sich offenbarende Gott ist, der Gott, vor dessen

Gottheit wir weder von der Transzendenz in die Immanenz fliehen können, noch umgekehrt, der uns nie so fern ist, als wenn er uns ganz nahe ist, und nahe gerade indem er uns fern ist, der, weil er Gott ist, nie Objekt sein kann. So wäre also Offenbarung Nicht-Offenbarung? So wäre also gerade das, daß es wirklich Gott ist, der sich offenbart, das Hindernis, daß er sich wirklich dem Menschen offenbart. Aber was sagen wir da? Wir sagen doch Offenbarung auch in dieser erschreckenden Gleichung. An ihre Stelle wäre nun Nicht-Offenbarung, Verborgenheit Gottes getreten? Wir müßten uns eingestehen, daß wir eben den, der sich offenbart, nicht sehen, hören, fühlen, betasten, äußerlich oder innerlich wahrnehmen können: nicht, weil er das „Ding an sich", sondern weil er Gott ist, „Ich bin, der ich bin!", das Subjekt, das sich unserem Zugriff, unseren Versuchen es zum Objekt zu machen, entzieht? Was wir sehen, hören, fühlen, betasten, äußerlich oder innerlich wahrnehmen könnten, das wäre etwas anderes, ein Gegenüber, ein Zweites, ein Objekt, ein Ich, das nicht dieses Ich ist? Ja, so ist es und dabei bleibt es. Aber wir haben zuerst Offenbarung gesagt und erst und nur von da aus das Andere: Nicht-Offenbarung. Unter welcher Bedingung sollten wir mit Recht zuerst Offenbarung gesagt und, sei es denn, unter allen Merkmalen der Nicht-Offenbarung, der Verborgenheit, den sich offenbarenden Gott, wirklich erkannt haben? Unter welcher Bedingung sollte also, wenn es dabei bleibt: Offenbarung ist Nicht-Offenbarung, diese Gleichung auch umzukehren sein: Nicht-Offenbarung ist Offenbarung, der Deus absconditus ist der Deus revelatus? Offenbar unter der Bedingung, daß Gott ein freier Herr wäre, nicht nur über den Satz des Widerspruchs, sondern auch über seine eigene Gottheit. Wenn Gott so sehr Gott wäre, daß er seine Gottheit, ohne sie aufzugeben, auch verhüllen, daß er, ohne aufzuhören, Subjekt zu sein, sich selbst zum Objekt machen, daß er, ohne seine Einheit zu verleugnen, die Gestalt eines Anderen, Zweiten uns Gegenüberstehenden annehmen könnte, in welcher Gestalt er uns nun tatsächlich offenbar würde. Er müßte als der „Ich bin, der ich bin"

Du für uns werden. Das ist das Entscheidende. Sein in unbegreiflicher Herablassung angenommenes Andersein müßte nicht nur ein Objekt, sondern ein erkennbares und nun freilich aufhebbares Ich sein, das als Du uns **begegnen** könnte. Gott müßte **Mensch** werden. Daran hinge alles, wenn Nicht-Offenbarung Offenbarung sein sollte: Daß Gott seine göttliche unnahbare Ich-heit wie mit einem Schleier von menschlicher nahbarer Ich-heit bedeckte, so daß wir ihn begreifen könnten als Einen, als Jemand, wie wir eben — und andere Möglichkeiten zu begreifen haben wir nicht — **unseresgleichen** begreifen. Wenn es wahr ist, daß Gott carnis velamine suam divinitatem tegi passus est (**Calvin**, Instit. II 13, 2), dann und insofern ist es wahr, daß jene Gleichung umkehrbar ist. — Warum gerade Mensch? Könnte Gott sein Gott-sein nicht auch verhüllen (um es offenbar zu machen) in ein anderes Sein? In das eines Gestirns, oder Steines, oder Tieres, um uns so objektiv begreiflich zu werden und sich selbst so die Möglichkeit zu verschaffen uns zu begegnen, sich uns als der verborgene Gott kund zu tun? Warum gerade Mensch? Aus zwei unlösbar zusammengehörigen Gründen:

1. Darum, weil — und dies muß der Fall sein, wenn die angenommene Hülle wirklich Gott offenbaren soll — alle Andersheit, alle Objektivität, also alle Nicht-Offenbarung sich zusammendrängt und unzweideutig wird im Problem des Menschen. Weil uns im Menschen der Inbegriff des Ich und insofern eine taugliche Hülle des dreieinigen Gottes entgegentritt, ein Ich, das nicht hier, sondern dort ist, das wir nicht umkehren, hinter das wir nicht kommen können. Ich werde nicht Du, um Dich von innen, wie Du bist, zu erkennen. Ich erkenne Dich und darum erkenne ich **Dich** gerade **nicht**. So wie du Du bist, bist du nicht in meinem Bewußtsein und kommst Du nicht hinein. Du bist unaufhebbares Subjekt. Und so bist Du mir „Objekt". Bei allen anderen Objekten ist es nicht völlig, nicht unzweideutig ausgeschlossen, anzunehmen, daß Ich ihr Subjekt bin. Was kann ich wissen von einem unauflösbaren Rest in den Dingen, der etwa

nicht in meinem Bewußtsein mindestens sein könnte? Am Problem des Menschen, des Mitmenschen zuerst scheitert diese Annahme. Erst von ihm aus dürfte es — wir treffen uns hier mit einer ausgezeichneten Einsicht L. Feuerbachs — naheliegen, uns zu sagen, daß uns auch der Weg ins „Innere der Natur" tatsächlich verschlossen ist. Wer das am Mitmenschen nie gelernt hat, der wird sich diese Bescheidung auch gegenüber den andern „Objekten" sicher nie gefallen lassen. Wären wir nur von Luft und Wasser, Tieren und Pflanzen umgeben, wir könnten wähnen — und je größer die Fülle der Gesichte, je irdischer unsere Umwelt etwa wäre, um so näher läge es zu wähnen, — daß wir es im ganzen Kosmos nur mit einer Spiegelung unseres Ich zu tun haben. Die große Störung dieses Wahnes ist — beachtet oder zu unserem Schaden nicht beachtet — das Problem des Menschen, die Undurchdringlichkeit des Anderen, der es sich in keiner Weise verleiden läßt, selber Ich, Subjekt, zu sein. Keine andere Kreatur als der Mensch kann uns (ob es geschieht oder nicht, ist eine Frage für sich) vor die uns durch Gott gesetzte Schranke stellen. Darum müßte Gott, um sich zu offenbaren, gerade Mensch werden.

Und 2. darum, weil keine andere Kreatur als der Mensch dem Menschen wirklich begegnen, ihm in jener Undurchdringlichkeit als unauflösliches Du objektiv, anschaulich, begreiflich werden kann als seinesgleichen. Von Mensch zu Mensch und nur da gibt es Rede, Verständigung, Mitteilung: mit dem Vorbehalt jener letzten Zurückhaltung, mit dem Vorbehalt, daß gerade der Mensch nicht nur das größte Rätsel, sondern das große Rätsel des Menschen ist, aber das Rätsel, das man unter Umständen als solches unendlich gut versteht, das man als solches unendlich lieb haben, mit dem man sich unter Umständen in seiner eigenen Rätselhaftigkeit unbegreiflich nahe und unzerstörbar zusammengeschlossen wissen kann, — das Rätsel, das uns unter allen Umständen angeht, bindet, verhaftet, weil wir in ihm unser eigenes Rätsel wiedererkennen. Alle Mitteilung, alle Gemeinschaft zwischen uns Menschen in Liebe oder Haß oder Fremdheit beruht

darauf, daß wir einander als Menschen fortwährend gegenständlich, nur zu gegenständlich werden, daß wir uns mit dem Rätsel des Mitmenschen, ob es uns nun anziehe oder abstoße, auf alle Fälle im Gedenken an unsere eigene Rätselhaftigkeit auseinandersetzen müssen. Soll nun die angenommene Hülle Gott wirklich offenbaren, sollte die Schranke, vor die er uns stellt, zugleich die sich öffnende Pforte sein, so müßte das so geschehen, daß Gott, sein reines Gottsein verbergend, um es uns zugänglich zu machen, der „göttlichen Gestalt" (μορφὴ θεοῦ) sich entäußernd (Phil. 2, 6) Mensch würde. Er müßte Mensch werden, um uns als Gott anzugehen, zu begegnen. Hier, damit, daß er das täte, würde die Entscheidung darüber fallen, ob die Offenbarung objektiv, von ihm aus, möglich ist. Damit würde sie möglich. Insofern hat Reckermann wohl recht, wenn er die Lehre von der Fleischwerdung den nucleus totius theologiae nennt (Heppe S. 300).

2. „Wenn Gott Mensch würde." Verweilen wir noch etwas bei diesem Wenn als solchem.

a) Gott müßte ganz und gar Gott sein auch in dieser Verhüllung. Incarnationis mysterium non est impletum per hoc quod Deus sit aliquo modo a suo statu immutatus, in quo ab aeterno fuit. (Thomas v. Aquino, S. theol. III 1, 1.) Die Verhüllung dürfte um ihm begreiflich zu machen, nicht bedeuten, daß Gott in ihr weniger wäre als ihm nach den Bestimmungen der Trinitätslehre zu sein zukommt. Er müßte auch in dieser Verhüllung gelten: Gott allein, Gott ganz, Gott selber. Die göttliche Subjektivität müßte, so unaufgehoben wie nur je triumphieren in der menschlichen Objektivität, die sie angenommen hätte, in die sie eingegangen wäre. Sonst wäre es ja nicht Gottes Offenbarung, die hier durch Erniedrigung, durch Kondeszendenz, durch Menschwerdung Gottes möglich würde. Der Herr, der Schöpfer, Versöhner und Erlöser, müßte in dieser Hülle gegenwärtig sein ohne Einschränkung und Abstrich, nicht eine Partikel, ein Ausfluß bloß der Gottheit, kein Engel und kein Heros, sondern Gott selber.

Wirklich Gott müßte es sein, der im Menschen den Menschen begegnete, damit Offenbarung möglich würde.

b) „Wenn Gott Mensch würde", so müßte das bedeuten: Gottes Sohn oder Wort wird Mensch. Nicht die ganze Trinität, nicht der Vater und nicht der heilige Geist. Wohl ist, wie in jeder actio ad extra die ganze Trinität Subjekt auch der Menschwerdung: der Vater als der fons actionis, der Sohn als ihr medium, der heilige Geist, durch den sich die Empfängnis des Sohnes in der menschlichen Natur vollzieht als ihr terminus (Leydener Synopsis, Heppe S. 301). Aber was Gott in der unzerstörbaren Einheit seiner drei Seinsweisen tut, das ist in seinem Ergebnis nicht die menschgewordene Trinität, nicht der menschgewordene Vater oder Geist, sondern der menschgewordene Logos. Trinitas carnis assumptionem fecit, sed verbo non patri vel spiritui sancto (Petrus Lombardus, Sent. III 1 d). Warum gerade das Wort? Die Scholastik (vgl. z. B. Thomas v. Aquino, S. theol. III 3,5 f.) hat Wert gelegt auf die Feststellung, daß es auch anders hätte sein können. Indem wir konkret nach der Möglichkeit der Offenbarung fragen, kann uns diese Frage nicht interessieren. Offenbarung heißt Gesprochen- und Hörbarwerden des Wortes Gottes für Menschenohren, gewiß des Wortes des Vaters, das durch den Geist zu uns kommt, aber des Wortes Gottes. Der Vater, von dem dieses Wort gezeugt ist, wird nicht Mensch. Der Geist, in dem der Vater und der Sohn sich lieben, in dem beide von Ewigkeit her sich selbst schenken, wird auch nicht Mensch. Nur der Sohn oder das Wort wird Mensch. Schon in dieser grundlegenden Bestimmung ist ausgesprochen, daß, wenn Gott Mensch würde, das Geheimnis der Offenbarung in doppelter Weise: in bezug auf ihren Ursprung im Vater und in bezug auf ihr Zu-uns-kommen durch den heiligen Geist auf alle Fälle gewahrt bliebe. Aber auch das Positive ist damit gesagt: es ist die ewige Weisheit, in der der Vater (§ 12, 2) die ganze Kreatur erkannte, ehe sie war und in der er sie geschaffen hat, die hier mitten in ihrem Widerspruch zu ihm und mit sich selbst offenbar würde. Eius fuit *ἀνακτίζειν*, recreare, cuius fuit

creare ... imago Dei obscurata ... non potuit in nobis melius reparari, quam per eam qui errat imago Dei invisibilis (Fr. Turretini, Heppe S. 301). „Er kam in sein Eigentum", würde also von ihm mit Joh. 1, 11 zu sagen sein.

c) Der Mensch, in dem sich das Wort Gottes verhüllte und sich dadurch begreiflich machte, müßte ganz und gar Mensch sein. Die Verhüllung müßte schließen, das Inkognito müßte vollständig sein. Er dürfte gerade kein direkter Offenbarer sein, er dürfte Gott, das Wort, nicht so begreiflich machen, daß entweder seine ganze Erscheinung oder doch ein größerer oder kleinerer Teil davon eine für jedermann als solche wahrnehmbare Theophanie wäre. Und zwar darum nicht, weil er gerade insofern offenbar nicht oder nicht ganz Mensch wäre, gerade insofern also nicht das Organ, durch das sich Gott begreiflich macht. Er wäre dann gar nicht Offenbarer. Ein Übermensch oder Geist oder Engel, der Gott wenigstens teilweise direkt offenbaren würde, würde ihn eben dadurch und insofern der Begreiflichkeit vielmehr entziehen. Wirklich begegnen müßte Gott dem Menschen, d. h. aber, er müßte wirklich und ganz Mensch sein und nichts sonst. Daraus folgt aber weiter: daß mit dem Begriff Menschwerdung, *ἐνανθρώπησις*, diese objektive Möglichkeit der Offenbarung noch nicht erschöpfend, noch nicht konkret umschrieben wäre. „Fleisch" *σάρξ* heißt im Neuen Testament der wirkliche Mensch, und wirkliche Menschwerdung wäre also näher zu präzisieren als Fleischwerdung, *ἐνσάρκωσις*, incarnatio des Wortes. Wir entnehmen diese Definition dem locus classicus Joh. 1, 14. Heißt es dort: *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο*, so sagt das etwas charakteristisch Schärferes, als wenn es hieße: *ὁ λόγος ἄνθρωπος ἐγένετο*. Fleisch ist die Natur Adams, die Natur des Menschen, der unter dem Fluch des Sündenfalls steht, im Widerspruch gegen Gott und mit sich selbst, die gefallene, verdorbene, erst wieder zu heiligende und zu erlösende Menschennatur, die humilis, misera ac infirma hominis conditio (Leyd. Syn. Heppe S. 306). „Das Wort ward Fleisch" heißt nicht: das Wort ward ein Heros, eine unverkennbar gottähnliche Persönlichkeit; das „Schauen seiner Herrlichkeit" steht in keiner-

lei auch nur formaler Analogie zu dem, was etwa an der Erscheinung Goethes zu schauen ist. „Das Wort ward Fleisch" heißt: Pro immensa gratia ad sordidos et ignobiles se aggregat Christus (Calvin, Inst. II 13, 2). Suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas et ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili (Leo I, Ep. dogm. ad Flav., Denzinger N. 143). Das Wort ist da, wo die Menschen sind, d. h. aber nicht in der illusionären Sphäre eines Edelmenschentums, sondern in der „Finsternis" (Joh. 1, 5), wo die wirklichen Menschen, die „Zöllner und Sünder" sind. Nur wenn es da, nur wenn es so Mensch wäre, könnte es uns wirklich begegnen, könnte es offenbares Wort sein.

d) Das Wort Gottes d. h. Gott selber müßte nun aber in der Weise wirklich Mensch sein, daß sein Gottsein und sein Menschsein weder zu vereinerleien noch zu trennen, sondern als Einheit in der Verschiedenheit und als Verschiedenheit in der Einheit zu verstehen wäre. Gottsein und Menschsein wären nicht zu vereinerleien: das Verhältnis der beiden Momente in der Offenbarung müßte insofern ein offenes sein und bleiben als das Gottsein des Wortes nie (etwa durch eine Verwandlung) aufgehen und verlöschen dürfte in seinem Menschsein und sein Menschsein als solches nie etwa identifiziert werden dürfte mit seinem Gottsein. Die Gleichung dürfte nie anders denn als Ungleichung, die Einheit müßte als streng dialektische, als Einheit in der Verschiedenheit, als eine im Akt der Offenbarung und der Offenbarungserkenntnis sich vollziehende Einheit verstanden werden. Sonst wäre es nicht Gott, der uns hier begegnete, oder es wäre wohl Gott, aber er würde uns nicht begegnen. Das Gottsein und das Menschsein des Wortes dürfte aber auch nicht zu trennen sein. Das Verhältnis der beiden Momente müßte insofern ein geschlossenes sein und bleiben, als weder das eine noch das andere als gesondert für sich existierend betrachtet werden dürfte. Weder dürfte das Gottsein des Wortes von seinem Menschsein, als dessen Idee etwa, entfernt, noch dürfte seinem Menschsein ein von

seinem Gottsein entferntes Eigenleben zugeschrieben werden. Die Ungleichung dürfte also keine Zerreißung der Gleichung bedeuten. Die Verschiedenheit müßte als streng dialektische Verschiedenheit, als Verschiedenheit in der Einheit, als nur im Akt der Offenbarung und der Offenbarungserkenntnis wirkliche Verschiedenheit verstanden werden. Sonst wäre wiederum geleugnet, daß Gott uns begegnet oder aber, daß es Gott ist der uns hier begegnet. Jede Beeinträchtigung der Verschiedenheit sowohl wie der Einheit, jedes undialektische Verhältnis der beiden Momente würde entweder das eine oder das andere und mit dem einen auch das andere der beiden hier in Frage kommenden Requisite gefährden oder beseitigen. Daß Gott uns begegnet, daß Gott uns begegnet in seinem Wort, das wäre nur dann gesichert, wenn er als wahrer Gott wahrer Mensch wäre in unvermischbarem, aber auch unzertrennlichem Zugleichsein, totus in suis, totus in nostris (Leo I a.a.O.).

e) Dieses Zugleichsein könnte seinem Wesen nach nicht ein allgemeines und nicht ein vielfaches sein, sondern nur ein einmaliges und unwiederholbares. Nicht ein allgemeines: es hat schon die ganze Hybris gewisser Richtungen der Mystik und, in ihren Spuren, des spekulativen Idealismus dazu gebraucht, die Gottmenschheit des Wortes in die Gottmenschheit des durch das Wort angeredeten Menschen umzudeuten. Vergessen ist dabei, daß der Mensch eben Fleisch ist. Wer existentiell vom Menschen denkt, wird sich dessen erinnern und wird es dann unterlassen, den „wahren Menschen" als solchen „wahren Gott" zu nennen. Jenes Zugleichsein könnte aber auch nicht ein vielfaches sein. Es könnte nicht mehr als einmal geschehen, daß Gott den Menschen als Mensch begegnet. Es könnte nicht mehrere Gottmenschen geben und zwar darum nicht, weil das die Auflösung jener Einheit von Gottsein und Menschsein bedeuten würde, die den Gottmenschen ausmacht. Menschsein heißt ein Mensch sein. Einmal mit dem Menschsein, mit dem „ein Mensch sein" verbunden, müßte das Gottsein sich unauflöslich, unwiederholbar, einzigartig mit ihm verbunden haben, so gewiß nur ein Gott ist. Das, diese

Inkarnation, wäre dann die Offenbarung, Gottes Begegnung mit dem Menschen, keine zweite, dritte oder vierte könnte daneben sein.

Unter dieser nunmehr präzisierten Bedingung also: „wenn Gott Mensch würde", könnte die erschreckende Gleichung: Offenbarung ist Nichtoffenbarung, möglicher-, erlaubterweise (nicht mittels eines dialektischen Kunstgriffs), sondern in legitim gewonnener Erkenntnis eines Sachverhaltes) umgekehrt werden, wäre also zu sagen, daß Gott sich uns offenbart gerade durch Nicht-Offenbarung, sofern er ganz und gar Gott, aber verhüllt als Mensch menschlich, anschaulich, begreiflich, faßbar uns begegnen, unseren Augen, unseren Ohren, unserem Verstehen sich zeigen würde: „von hinten" wie dem Mose in der Felsenkluft (Ex. 33, 20 f.: „Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich siehet") — aber wirklich zeigen würde. Unter dieser objektiven Bedingung also wäre Offenbarung möglich. Man beachte: Möglich. Solche Verborgenheit Gottes im Fleische könnte Gottes Offenbarung sichtbar machen. Es wäre noch immer nicht selbstverständlich, es stünde noch immer bei Gott, ob sie gesehen würde, bei Gott der allein als das Wort in seiner Verborgenheit leuchten und als heiliger Geist das Auge, das nur die Verborgenheit sieht, erleuchten kann. In seinem und nur in seinem Lichte würden wir das Licht sehen: objektiv und (davon wird dann der dritte Abschnitt unseres Kapitels von der Offenbarung handeln) subjektiv. Es wäre aber durch die Fleischwerdung des Wortes jene vom trinitarischen Gottesbegriff aus sich ergebende Unmöglichkeit der Offenbarung aufgehoben durch eine neue göttliche Möglichkeit. Gott könnte, ohne aufzuhören zu sein, der er ist, in seiner Offenbarung gehört und gesehen werden.

3. Der soeben abgeschlossene Gedankengang steht im Schatten eines nicht ganz leichten Verdachtes. War das nicht etwa ein Versuch, die objektive Möglichkeit der Offenbarung und das heißt nicht mehr und nicht weniger als das Mysterium der Inkarnation,

a priori zu konstruieren, ohne Nennung des Namens Jesus Christus, einfach aus den Erfordernissen der Dialektik des Offenbarungsbegriffs, den Gottmenschen zu deduzieren und als notwendige Größe zu setzen? Die Frage liegt so nahe, und ihre Beantwortung ist auch für die Fortsetzung unseres Weges so bedeutsam, daß es sich lohnt, zum Schluß dieses Paragraphen kurz darauf einzutreten. Folgende vier Punkte dürften hier wichtig sein:

a) Eine historische Reminiszenz. Wir taten in dem eben abgeschlossenen Gedankengang dasselbe, was, nur in etwas anderem Zusammenhang, aber bei der Frage nach derselben Sache, Anselm von Canterbury im zweiten Buch seines Cur Deus homo? und nach ihm die Verfasser des Heidelberger Katechismus Frage 12—17 getan haben. An beiden Orten findet sich nämlich eine Deduktion, wie der Versöhner beschaffen sein müsse, um Erlöser sein zu können, mit dem Ergebnis: er müsse dazu wahrer Gott und wahrer Mensch sein, eine Deduktion, von der Anselm ausdrücklich sagt, daß sie unternommen werde mit dem Zweck, zu zeigen, daß ex necessitate omnia quae de Christo credimus, fieri oportere und zwar quasi nihil sciatur de Christo. (Cur Deus homo, Praef.) Dasselbe könnte von Frage 12—17 des Heidelbergers auch gesagt werden. Ich erinnere an diese Tatsache, um zunächst darauf aufmerksam zu machen, daß wir uns im Schatten jenes Verdachtes jedenfalls in immerhin achtungswerter Gesellschaft befinden.

b) Was wir konstruiert haben und was einst jene Alten konstruierten, das war nicht die Möglichkeit, sondern die Denkmöglichkeit der Offenbarung, die Bedingung, unter der richtig von der Möglichkeit der Offenbarung gedacht und geredet werden müßte. Wir erwogen die Fragen, die die menschliche Vernunft sich zu stellen und zu beantworten hat, nachdem sie die wirklich geschehene Offenbarung vernommen, quasi nihil sciatur de Christo. Das bedeutet nicht, als ob Christus nicht da wäre, als ob wir nicht an ihn glaubten — credo ut intelligam ist ja die selbstverständliche und keinen Augenblick zu unterbrechende Voraus-

setzung aller Besinnung, die wir hier üben, — wohl aber müßte unser Wissen von ihm auf Grund des Glaubens noch einmal von vorne, mit dem Nichts anfangen, als hätten wir uns, als hätte sich die Kirche noch nie Rechenschaft darüber gegeben, was die geschehene und vernommene Offenbarung nun eigentlich bedeutet, welche Denkmöglichkeiten uns durch die geschehene und vernommene Offenbarung vorgeschrieben sind. Da der dreieinige Gott sich in Christus offenbart hat, wie müssen wir davon denken? welchen Raum will und muß dieses Geschehene und Vernommene in unserem Denken einnehmen? Unter welchen Bestimmungen steht unser Denken über dieses Geschehene und Vernommene? Welche Gedanken kommen da in Betracht und nicht in Betracht? Das heißt intelligere oder rationabiliter demonstrare im Sinn des Anselm. Wir haben gleichsam den leeren Raum umschrieben, den unser Denken offen halten, die Grenzen, die es ziehen und aufrecht erhalten muß, um dem, was uns da zu denken aufgegeben ist, gerecht zu werden. So haben wir, von der Trinitätslehre herkommend, die doch selber nur die Theologie der geschehenen und vernommenen Offenbarung ist, festgestellt, daß dieses Geschehen und Vernehmen nur unter der Bedingung als möglich gedacht werden kann und darum für uns unter der Denkmöglichkeit steht als unter einem Gebot: daß in der Offenbarung der wahre Gott wahrer Mensch wird. „Würde" haben wir beharrlich gesagt, weil wir uns eben ehrlich fragen wollten, ob das, was wir auf Grund der geschehenen und vernommenen Offenbarung glauben, wirklich so zu verstehen und zu denken ist. Der Konjunktiv kann fallen, sobald und sofern darüber Klarheit wieder einmal besteht. Er ist selbstverständlich der Konjunktiv der dogmatischen Besinnung, der in der christlichen Verkündigung keine Stelle hat. Er bezieht sich um des intelligere willen auf den Indikativ des credere.

c) Wir haben also nicht konstruiert, und werden zu konstruieren wohlweislich unterlassen: die Hauptsache, die Sache selbst, ohne die jene dialektische Einheit und Verschiedenheit von Gottsein und Menschsein völlig gegenstandslos, ein leeres Gedankengespenst

wäre: das Wort, den Sohn Gottes, Jesus Christus selber, die Wirklichkeit der Offenbarung, ohne die wir gar nicht in der Lage wären, über ihre Möglichkeit uns Rechenschaft zu geben, den Gegenstand der Denkbestimmungen, nach denen wir gefragt haben. Wäre die Offenbarung nicht wirklich, wäre das fleischgewordene Wort nicht auf dem Plan, bezeugt von den Propheten und Aposteln, verkündet von der Kirche, wäre uns die Aufgabe nicht gestellt, hier sachgemäß zu denken und zu reden, wir würden alles Konstruieren unterlassen. Rätsellösungen gibt es nur, wenn es Rätsel gibt. Wir stehen aber vor dem Rätsel der Wirklichkeit des Wortes Gottes. Nicht wir haben es ausgedacht, sondern es ist da. Haben wir es sicher auch nicht zu lösen, so haben wir uns doch mit ihm auseinanderzusetzen, uns klar zu machen, inwiefern es eben als Rätsel da ist, inwiefern wir es eben nicht lösen können.

d) Unsere Konstruktion ist also gerade nicht eine Konstruktion a priori, sondern gerade eine Konstruktion a posteriori. „Fleischwerdung des Wortes", diese biblische Formel ist für jede Philosophie, die nicht in ihrer Spitze ganz bewußt und bestimmt Theologie, d. h. Besinnung auf die geschehene und vernommene Offenbarung wird, eine Absurdität sondergleichen. Sie ist nur möglich als Theologie, als abstrakte Formel des Verständnisses der konkret geschehenen und vernommenen Anrede Gottes an den Menschen. Nur auf Grund dieser Anrede kann sie in ihrer Schärfe verstanden, zu Ende gedacht und in ihrer Notwendigkeit eingesehen werden. In ihrer Notwendigkeit in diesem Sachzusammenhang dann freilich — Anselm hat das wenigstens auf der Spitze seiner Darlegungen in Anspruch genommen — auch von Außenstehenden! Nicht das ist der Zweck der Theologie. Sie wird aber als Wissenschaft nicht mit Ehren darauf verzichten können, auch ihre, von außen gesehen, absurdesten Sätze gerade scharf verstanden und zu Ende gedacht auch für den Außenstehenden als in ihrem eigenen Zusammenhang sinnvoll, folgerichtig und notwendig zu erweisen, als gute Dogmatik, wie Anselm es wollte, dann auch die beste, die alleinmögliche Apologetik zu sein. Aber wie

dem auch sei: wir haben nicht von einer hypothetischen Möglichkeit, sondern wir haben als Fragende, als Wissenwollende (und darum hypothetisch) geredet von der in der Wirklichkeit bestehenden, gegebenen, gesetzten Möglichkeit der Offenbarung, nicht zweifelnd, sondern glaubend und darum redend. Wir haben von Jesus Christus geredet, in dem die Bedingung der objektiven Möglichkeit der Offenbarung nach ihren beiden Momenten erfüllt ist: in ihm begegnet uns Gott und in ihm begegnet uns Gott. Wir konnten ja diese Bedingung nicht präzisieren, ohne ganz von selbst in die Begriffswelt des Glaubensbekenntnisses von Chalcedon von 451 hineinzugeraten, in dem sich die alte Kirche nach und in schweren Kämpfen und zugleich als Voraussetzung neuer schwerer Kämpfe in dieser Frage die Formel, nicht einer Deduktion des sich offenbarenden Gottes, sondern der Umschreibung seiner Wirklichkeit geschaffen hat. Sie bekennt: *τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτόν ... ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ ἀνθρωπότητα ... ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης ...* „Denselben vollkommen in seiner Gottheit, denselben vollkommen in seiner Menschheit, denselben wahrhaftig als Gott und wahrhaftig als Mensch, dem Vater gleich nach der Gottheit und denselben uns gleich nach der Menschheit ... in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungeschieden, ungetrennt, offenbar, ohne daß doch die Verschiedenheit der Naturen durch die Einheit aufgehoben, sondern so, daß vielmehr die Eigentümlichkeit beider bewahrt bleibt und beide sich zu einer Person und einer Seinsweise zusammenschließen." Das ist das Ergebnis auch unserer bisherigen Überlegungen. Will man das Faktum der Offenbarung nach seinen Denkbedingungen explizieren, will man ihm denkend gerecht werden, dann wird man mit diesen oder anderen Worten das sagen müssen.

§ 15. Weissagung und Erfüllung

1. Geschichte und Urgeschichte — 2. Das alttestamentliche Zeugnis — 3. Das neutestamentliche Zeugnis — 4. Außerbiblische Zeugnisse? — 5. Christologie und Christus

Dem urgeschichtlichen Ereignis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus steht alles wirkliche Offenbarungszeugnis der Geschichte einheitlich gegenüber als adventliche Weissagung weihnachtlicher Erfüllung.

1. Als „urgeschichtliches Ereignis" bezeichnen wir die Fleischwerdung des Wortes, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Unter „Urgeschichte" verstand Franz Overbeck (vgl. Christentum und Kultur S. 20 f.) die hinter den neutestamentlichen Quellen als großes X sichtbare, historischer Erforschung und Darstellung gleichzeitig sich darbietende und sich entziehende Entstehungsgeschichte der christlichen Kirche und Verkündigung. Der Begriff war für Overbeck also ein geschichtswissenschaftlicher Hilfsbegriff. Wir nehmen ihn hier auf als theologischen Begriff zur Bezeichnung des eigentümlichen Verhältnisses von Offenbarung und Geschichte, mit dem wir es in diesem Paragraphen zu tun haben. Offenbarung ist Urgeschichte. Versuchen wir es, diesen Satz zu erläutern.

a) Wir sagen damit jedenfalls auch: Offenbarung ist Geschichte. Wie sollten wir es vermeiden können, das zu sagen? Es liegt nach den Ausführungen unseres vorangehenden Paragraphen im Begriff der Offenbarung, daß sie Geschichte ist. Hat es nicht sein Bewenden dabei, daß Gott Gott ist in sich selber, nicht sein Bewenden bei jenen ewigen Verhältnissen in Gott selber, den opera ad intra der Trinität, wird Gottes Wort Fleisch, um den Menschen zu begegnen, und ist eben das alles die allgemeine Wirklichkeit der Offenbarung, so ist eben damit gesagt, daß Offenbarung ein geschichtliches Ereignis ist, ein Ereignis, das sich in der Zeit, in der Reihe oder in dem Geflecht sich kreuzender Reihen der zeitlichen Ereignisse ereignet. Nicht in

jenem überzeitlichen Raum, in dem Gott Gott ist in sich selber, noch weniger natürlich in der Pseudo-Ewigkeit menschlicher Ideen, im „Himmel", nicht anderswo als da, wo unser eigenes Leben sich ereignet. Das offenbare Wort Gottes findet, wie wir schon an viel früherem Ort (§ 6, 3) feststellten, statt in einem illic et tunc, von wo aus es unserem eigenen Existieren im hic et nunc objektiv gegenübertritt. Offenbarung wird objektiv möglich, haben wir nun in § 14 gesehen, indem Gott die Gestalt eines Du annimmt, das unser Ich anspricht, als menschliches Du ansprechen kann. Anders ausgedrückt: die Wirklichkeit der Offenbarung besteht darin, daß unser Ich von Gott in Gestalt eines menschlichen Du angesprochen ist. Es versteht sich nicht von selbst, daß dies der Fall ist. In Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes gerade in seiner Offenbarung müßten wir vielmehr sagen, daß es gar nicht möglich ist, daß dies der Fall ist. Ist dies nun dennoch nicht nur möglich, sondern wirklich — wäre es nicht wirklich, wie kämen wir in die Lage, uns sagen zu müssen, daß wir seine Möglichkeit nicht einzusehen vermögen? — ist dies nun wirklich, dann stehen wir eben damit vor dem opus ad extra der Offenbarung, dann müssen wir aber von der Offenbarung in der Tat sagen: sie ist Geschichte. Indem wir Gott erkennen in der von ihm angenommenen Gestalt eines für uns als solchen erkennbaren, eines menschlichen Du, erkennen wir ihn als handelnd in der Geschichte, in der Zeit, wo wir selbst sind. Man sagt darum besser nicht: Offenbarung ist Über-Geschichte, weil sich mit diesem Begriff allzu leicht doch wieder die Vorstellung verbindet, als befänden wir uns immer noch in jenem Raum, da Gott Gott ist in sich selber, als handle es sich immer noch um jenes ewige Geschehen zwischen Gott Vater, Sohn und heiligem Geist. Gewiß, die Offenbarung ist die Offenbarung des Gottes, der, wie wir in der Trinitätslehre gesehen haben, in jener ewigen, in jener Übergeschichte Gott ist in sich selber; Offenbarung ist also auch Übergeschichte, sofern auch in ihr jenes ewige Geschehen in Gott selbst stattfindet. Wer das nicht weiß, der weiß nicht, was Offenbarung Gottes ist. Aber diese ewige Geschichte

Gottes ist an sich noch nicht die Offenbarung. Offenbarung ist ein Mehr gegenüber jener ewigen Geschichte Gottes, so paradox es ist zu sagen, daß es etwas gibt, was mehr ist als Gottes Ewigkeit. Aber da es Gott nun einmal gefallen hat, die Welt als eine von ihm unterschiedene Wirklichkeit, den Menschen als von ihm unterschiedenes Ich zu erschaffen und ihn in dieser Welt als ein ihm erkennbares Du anzusprechen, werden wir uns — Gott tut es offenbar auch — zur Anerkennung dieses „Mehr als Ewigkeit" verstehen müssen. Daß er uns anspricht als Du, also als menschliches Du (und ein anderes kennen wir nicht), daß es ihm also gefallen hat, die Gestalt eines menschlichen Du anzunehmen — diese Gestalt anzunehmen, denn er ist Gott und kein Mensch, er hat diese Gestalt angenommen —, dieser Akt des göttlichen Wohlgefallens setzt jenes „Mehr als Ewigkeit". Gott setzt sich selbst als Fleisch, als Mensch in der Zeit. Er begegnet uns. Das ist die Offenbarung. Und darum und insofern ist die Offenbarung Geschichte, nicht nur Über-Geschichte, sondern Geschichte.

b) Aber damit haben wir nun offenbar noch nicht alles gesagt. Nicht irgend etwas, nicht irgend jemand begegnet uns in der Offenbarung, sondern Gott. Also nicht so steht es, daß man den Satz nun umkehren und sagen könnte: die Geschichte ist die Offenbarung. Geschichte ist ein Prädikat der Offenbarung, aber Offenbarung wird darum kein Prädikat der Geschichte. Gott handelt in der Geschichte, aber die Geschichte ist darum nicht selbst das offenbarende Handeln Gottes. Offenbarung ist also keine Kategorie des allgemeinen Begriffs der Geschichte. Keine Untersuchung des Begriffs der Geschichte kann zur Feststellung des Begriffs der Offenbarung führen. Man kann nicht zuerst Geschichte sagen, um nachher in irgendeiner Anwendung mit irgendeiner Verstärkung und Betonung Offenbarung zu sagen. Man kann nur zuerst Offenbarung sagen, um nachher erklärend Geschichte zu sagen. Auch so steht es also nicht, daß Gott etwa irgend etwas oder irgend jemand in der Geschichte gleichsam ausgewählt und damit beauftragt hätte, sein Stellvertreter, sein Platzhalter, sein

Symbol zu sein in der Geschichte, da, wo wir selbst sind, so daß nun ein Mensch als solcher auf einmal Gottes Offenbarung wäre. Und wiederum steht es nicht so, daß irgend etwas oder irgend jemand in der Geschichte gleichsam vergottet, apotheosiert, in Gott verwandelt wäre, so daß wiederum dieser Mensch als solcher die Offenbarung wäre. Ebenso bestimmt müssen wir nun sagen: die Offenbarung ist mehr als Geschichte, mehr als das menschliche Du, das uns in ihr anredet, mehr als die angenommene Gestalt, in der uns das Wort Gottes in ihr entgegentritt. Offenbarung ist auch Geschichte, aber als Geschichte entscheidend mehr als Geschichte. Wollten wir von diesem Mehr abstrahieren, so würden wir damit die Wirklichkeit der Offenbarung ebenso schwer, ja noch schwerer verkennen, als wenn wir nicht anerkennen wollten, daß sie mehr ist als jene ewige Geschichte in Gott selber. Sich selbst als Fleisch, als Menschen, in der Zeit zu setzen, hat es Gott gefallen, nicht irgend etwas oder irgend jemand sich selbst gleich zu setzen. Nicht darum handelt es sich, daß die Geschichte göttlich, sondern daß Gott geschichtlich wird. Gott in Person redet mit uns, das ist die besondere Geschichtlichkeit der Offenbarung. Daß er mit uns redet, damit ist ihre Geschichtlichkeit gesetzt. Damit, daß es Gott in Person ist, der mit uns redet, ist gesetzt ihre besondere, ihre qualifizierte Geschichtlichkeit, ihre „Mehr-als-Geschichtlichkeit". Darin erschöpft sie sich nicht, daß sie Geschichte ist, im Gegenteil: darin an sich ist sie überhaupt nicht Offenbarung. Darin, daß Gott mit uns redet in ihr — mit uns redet und also geschichtlich wird, aber Gott in Person, — darin ist sie Offenbarung. Nur unter dieser Näherbestimmung, nicht abstrakt, nicht im allgemeinen — also unzugänglich allen allgemeinen Erwägungen über den Begriff der Geschichte! — nur unter ständigem Bedenken dieses charakteristischen Mehr kann und darf von ihrer Geschichtlichkeit geredet werden. In diesem Sinn bezeichnen wir sie als urgeschichtliches Ereignis. Es ist klar, daß „Urgeschichte" in diesem Sinn verstanden, kein geschichtswissenschaftlicher, sondern ein theologischer, ein dogmatischer Begriff ist. Geschichts-

wissenschaft hat es mit der Geschichte als solcher zu tun. Das Du, dem auch die Geschichtswissenschaft in der Geschichte begegnet, ist grundsätzlich irgend etwas oder irgend jemand, neben dem es auch andere gibt. Es ist für sie eine vergleichbare Größe. Ob es für die antike Geschichtsbetrachtung auch die Möglichkeit gegeben hat, Menschen als Platzhalter und Symbole der Gottheit oder umgekehrt vergottete Menschen in ihr Bild einzustellen, oder ob die moderne Geschichtswissenschaft an Stelle dessen nur noch den Begriff der großen, überragenden „geschichtsmächtigen" Persönlichkeit kennt, das macht einen prinzipiellen Unterschied nicht aus. Mit der Einstellung eines Du, das Gott in Person ist, wird jedes Geschichtsbild als solches durchbrochen, löst sich die Rechnung aller Geschichtsbetrachtung und Geschichtswissenschaft auf, sie müßte denn willig sein, in ihrer Spitze Theologie, Dogmatik zu werden. Ohne das gibt es für sie nur die Leugnung der Gottheit Christi, vielleicht eine sehr verständnis-, sehr liebe-, sehr ehrfurchtsvolle Leugnung, aber die Leugnung. Eben mit der Gottheit Christi, mit dem Du, in dem uns Gott in Person begegnet, haben wir es aber in der Offenbarung zu tun. Das ist zu bedenken, wenn man von ihrer Geschichtlichkeit redet. Und das, dieses streng Theologische und Dogmatische, ist gemeint, wenn wir sie als Urgeschichte bezeichnen.

c) Aus dem bisher Gesagten ergibt sich: die Offenbarung ist wohl in der Geschichte zu finden, d. h. in einem illic et tunc, und von der Geschichte aus zu finden, d. h. vom hic et nunc des nach ihr fragenden Menschen aus. Sie ist aber als Rede Gottes in Person — und nur als das ist sie ja wirklich die Offenbarung — nur zu hören, indem Gott in Person gehört wird, sich in dieser seiner Rede den Menschen zu hören gibt. Verbum enim caro factum est et sapientia incarnata ac per hoc abscondita nec nisi intellectu attingibilis, sicut Christus non nisi revelatione cognoscibilis (Luther, Schol. z. Röm. 3, 11). Fehlt dieses Reden und Hören oder wird von diesem Reden und Hören künstlich abstrahiert, dann ist die Urgeschichte als solche, so ge-

wiß sie Geschichte ist, in der Geschichte völlig unauffindbar. Der Geschichtsbetrachter gerät dann etwa in folgende Lage: ihm begegnen unter vielen anderen Dokumenten der Vergangenheit auch die neutestamentlichen Dokumente. Was er darin dokumentiert findet, ist nach der Meinung ihrer Verfasser zweifellos ein geschichtliches Ereignis. Als Dokument dafür wollte er sie sich — warum sollte er nicht? — wohl gefallen lassen. Freilich ist die andere zweifellos bestehende Meinung dieser Verfasser die, mit ihren Dokumenten Zeugnis dafür abzulegen, daß dieses geschichtliche Ereignis Rede Gottes in Person sei. Von diesem Zeugnischarakter der neutestamentlichen Dokumente und von dem Inhalt dieses Zeugnisses will der Geschichtsbetrachter nun also abstrahieren. Er will nicht hören, was sie eigentlich sagen, sondern nur, was sie allerdings auch sagen, was sie auch sagen müssen, weil sie ja dieses geschichtliche Ereignis als Rede Gottes bezeugen wollen. Aber daran, daß sie dieses geschichtliche Ereignis als Rede Gottes bezeugen wollen, ist er nun also vorbeizugehen entschlossen. Er freut sich, daß sie jedenfalls auch von einem geschichtlichen Ereignis reden und will sich daran halten. Mit anderen Worten: er behandelt das Kerygma als historische Quelle, als Quelle für Geschichte an sich. Was wird das Ergebnis sein, Dokumenten gegenüber, die nun doch einmal durchaus nur Quellen für Urgeschichte sein wollen? Offenbar das, daß er in die Notwendigkeit versetzt wird, die Angaben dieser Dokumente auf Schritt und Tritt entweder *umzudeuten*, ins Harmlose, Relative, herunterzudeuten, irgend etwas oder irgend jemand statt Gott in Person darin bezeugt zu finden wie in seinen sonstigen Quellen, oder aber, wenn das etwa nicht überall angeht, sie zu *kritisieren*, an Hand ihrer Widersprüche unter sich selbst, an Hand des Vergleichs mit ihrer Umwelt und vor allem an Hand allgemeiner Erwägungen über das, was geschichtlich möglich und unmöglich ist, ihre Angaben auf dasjenige Maß zurückzuschneiden, in dem sie als Angaben über wirkliche Geschichte allenfalls anerkennbar werden können. Das spezielle Ergebnis kann dann noch immer sehr verschieden ausfallen. Zwischen der radikalen Kritik eines

D. Fr. Strauß oder Artur Drews oder R. Bultmann, bei der der historische Kern der Angaben jener Dokumente schließlich in solchem Dunkel erscheint, daß die Frage auftauchen und unter Umständen bejaht werden kann, ob er nicht in einer, allerdings sehr bemerkenswerten Mythenbildung bestehe (auch das wäre ja immerhin ein geschichtliches Ereignis, das sollte man nicht vergessen!), bis zu der „besonnenen" Kritik der sogenannten positiven Theologie, die in einem gewissen gutmütigen Supranaturalismus bereit ist, in den Angaben jener Dokumente geschichtliche Ereignisse wie alle anderen geschichtlichen Ereignisse anzuerkennen — zwischen diesen äußersten Möglichkeiten ist ja gewiß eine bedeutsame Spannung vorhanden, aber, das sollte man nicht übersehen: keine prinzipielle Spannung. Diese Möglichkeiten von Kritik liegen grundsätzlich auf derselben Ebene. Wer nicht merken, nicht hören will, daß die Verfasser jener Dokumente als Zeugen reden, gewiß als Zeugen geschichtlicher Ereignisse, aber solcher geschichtlicher Ereignisse, die gar nicht abstrahiert davon, daß sie Gottes Rede sind, wirklich sind, urgeschichtlicher Ereignisse, die genau nur als solche, in der unauflöslichen Einheit dieser so oder anders zu benennenden Kategorie von ihnen bezeugt werden, wer immer wieder in die leidige Denkgewohnheit zurückverfällt, Geschichtlichkeit an sich, abgesehen von jener entscheidenden Näherbestimmung für den Kanon der Wahrheit, für das Maß der Wirklichkeit der Offenbarung zu halten, der sehe wohl zu, ob sich dann bei sauberer, ehrlicher geschichtlicher Methode eine andere, als eben jene radikale Kritik des Neuen Testamentes überhaupt durchführen läßt. Es könnte eben doch sein, daß sich in den Angaben jener Dokumente von bloßer Menschlichkeit — und wenn Geschichtlichkeit bloße Menschlichkeit bedeutet, dann doch wohl auch von Geschichtlichkeit — der Offenbarung gar nichts findet, sondern eben nur von ihrer Gottmenschlichkeit, von ihrer Urgeschichtlichkeit. Es könnte sein, daß man als Geschichtsbetrachter ohne Augen für diese besondere, allerdings nur theologisch zu begründende Art von Geschichtlichkeit an dieser Stelle überhaupt nichts sieht oder doch nur solche Unbeträchtlichkeiten, daß es sich

kaum mehr lohnt, gerade hierher zu sehen, weil anderwärts wirklich Wichtigeres zu sehen ist. Aber auch wenn das alles nur so sein könnte, — auf diesen schwankenden Grund darf man sein Haus nicht bauen. Es ist eine verhängnisvolle Zweideutigkeit, wenn man sagt, der Glaube sei auf die Geschichte begründet, d. h. doch wohl, er sei eine besondere Art von Geschichtsbetrachtung und Geschichtsdeutung. In der Geschichte an sich ist, soweit das Auge reicht, nichts, was den Glauben begründen könnte. Natürlich auch in dem, was Overbeck unter Urgeschichte verstand! In der Geschichte an sich könnte immer alles auch ganz anders betrachtet werden. Bleibe man eindeutig dabei, daß der Glaube in der Offenbarung begründet ist, in der geschichtlichen Offenbarung, aber in der Offenbarung, und gewöhne man sich daran, Offenbarung als eine besondere Kategorie zu denken, als jene unauflösliche Einheit von Ereignis, Reden und Hören, wie sie in der Bibel tatsächlich bezeugt ist. Wer sie finden will, der muß sie suchen und nicht etwas anderes, nicht nur das, was sie auch ist. Sonst findet er sie gar nicht.

d) Die Geschichte im Allgemeinen ist nicht Offenbarung. Sie ist es als Urgeschichte. Aber auch in der Urgeschichte nicht so, daß das geschichtliche Ereignis als solches, abstrahiert von dem Reden und Hören Gottes, Offenbarung wäre. Das geschichtliche Ereignis als solches ist und bleibt zweideutig. Es kann als solches auch eine Banalität oder ein Mythus sein. Gerade die Gottmenschlichkeit des als Offenbarung bezeugten Ereignisses legt es außerordentlich nahe, es, um es als geschichtlich zu begreifen, so zu deuten. Nur im Konkretum der Urgeschichte, in der Einheit des Aktes der gesprochenen und vernommenen göttlichen Rede mit dem geschichtlichen Ereignis ist die Geschichte Offenbarung. Aber nun ist auch das Positive zu sagen: Die Geschichte als solche kann vorwärts oder rückwärts gewandte Weissagungsgeschichte sein. Sie kann Zeugnis sein, vorlaufende, gleichzeitige oder nachfolgende Bekundung der Offenbarung, Reflex ihres Lichtes, Echo ihrer Stimme. Wenn es wahr ist, daß alle Geschichte geschieht unter dem Zeichen des Widerspruchs des Menschen zu Gott und

mit sich selbst, wenn es weiter wahr ist, daß die Offenbarung unter diesem Zeichen, also in der Geschichte, im Fleische den Sieg Gottes über diesen Widerspruch verkündigt, dann ist doch wohl zu sagen, daß die Offenbarung, die Urgeschichte das Urbild oder der Sinn aller Geschichte ist. Nicht so als ob etwa alle Geschichte diesen Sinn hätte, — sie hat ihn vielmehr gerade nicht, sie ist sinnleer, sinnbedürftig, aber immerhin — die Fleischwerdung des Wortes deckt es auf: — sinnfähig, sinnempfänglich. Die Urgeschichte hat Sinn, sie ist sinnerfüllt. Ihr Inhalt ist ja der Logos, von dem alles Geschaffene ursprünglich herkommt, der in allem Geschehen in der geschaffenen Welt ursprünglich gemeint ist. Und nun könnte offenbar alle Geschichte — nicht selber Urgeschichte sein, das wäre die Erlösung, die Aufhebung der Zeit in die Ewigkeit, wohl aber Erkenntnis sein ihres in der Urgeschichte erfüllten Urbildes oder Sinnes. Geschichte könnte das Geschehen sein, das darin besteht, daß es wahr, aber wirklich wahr wird: „wir sehnen uns nach Offenbarung", darin, daß die Menschen, gleichviel ob dankbar wissend oder dumpf ahnend oder freudig hoffend — diese Unterschiede sind so groß nicht — sich ausstrecken nach dieser Zeit der Erfüllung, nach dem „Gnadenjahr des Herrn" (Luc. 4, 19), darin, daß Gott geglaubt und bekannt wird als der in der Geschichte sich offenbarende, als das fleischwerdende und fleischgewordene Wort. Geschichte kann dieses Geschehen sein, sie ist es, nicht allgemein, nicht durchgängig — dies so wenig wie sie allgemein und durchgängig Urgeschichte ist, — aber es gibt eine Geschichte in der Geschichte, wir nennen sie die Weissagungsgeschichte, die ist dieses Geschehen. Was da geschieht, ist ein wissendes, ein weises Sagen, ein Reden von dem, was nicht alle wissen, was aber etliche immer gewußt haben und wissen werden: von dem Geheimnis des Ereignisses in der Geschichte. Nicht jede Zeit ist Offenbarungszeit, die Offenbarung kann aber allen Zeiten offenbar werden, alle Zeiten können Weissagungsgeschichte werden, gleichzeitig mit der Offenbarung. Also nicht nur die Zeit der Urgeschichte. Und auch nicht nur die Zeiten nach der Urgeschichte.

Auch die Zeiten nach der Urgeschichte werden ihr ja nicht etwa durch ihre geschichtlichen Nachwirkungen gleichzeitig, nicht durch das Mittel geschichtlicher Überlieferung, nicht im Rahmen und durch das Medium der geschichtlichen Kontinuität. Die Urgeschichte hat keine geschichtliche Kontinuität. Sie ist Geschichte, aber sie wirkt direkt als Rede Gottes an die Menschen der nächsten und der fernsten Zeiten. Das Wort, das in der Offenbarung Fleisch geworden, schafft es durch seine eigene Kraft, sich den Menschen, die seine Herrlichkeit nicht schauten wie die Apostel, dennoch zu schauen zu geben, sie sich selber gleichzeitig, sie in ihrem hic et nunc zu Genossen der Urgeschichte, zu seinen Zeugen zu machen. Es ist ein für allemal offenbar geworden, auch für die Menschen, die vor 1—30 gelebt haben. Nicht für alle, aber für etliche. Sie stehen darum, weil sie ante Christum natum waren, nicht abseits von der durch seine Fleischwerdung geschaffenen Möglichkeit, nicht abseits von der seligen Wirklichkeit der Offenbarung. Daß die Offenbarung mehr ist als ewige Geschichte, das zeigt sich darin, daß sie ein Punkt ist in der zeitlichen Geschichte. Daß sie mehr ist auch als zeitliche Geschichte, das zeigt sich darin, daß sie an die unumkehrbare Abfolge der zeitlichen Geschichte nicht gebunden ist, daß sich um sie als Mittelpunkt die übrige Geschichte einheitlich, wenn auch als Vorher und Nachher unterschieden, zum Kreis zusammenschließt. Und das ist das positive Verhältnis aller Geschichte zur Urgeschichte: sie kann sich zu ihr verhalten wie die Peripherie zum Mittelpunkt, wie Weisſagung zur Erfüllung, wie Advent zu Weihnacht. Ohne selbst Offenbarung zu sein wie die Urgeschichte, kann sie, wissend um die Offenbarung, zeugen von ihr, an ihr Anteil haben und so qualifizierte Geschichte zweiten Grades sein, Geschichte, die auf die Urgeschichte hin geschieht, und insofern eben als Zeugnis, Reflex, Echo, selber auch mehr als Geschichte. Fragt man nach einem Namen für die so um die Offenbarung versammelte, weisſagende, adventliche Geschichte, so wird es am klarsten und einfachsten sein, zu sagen: das ist eben die Kirche, die in Jesus Christus einmal für allemal begründete, in der Ge-

schichte die übrige Geschichte überragende Geschichte Gottes auf Erden. Der fruchtbaren Weiterverhandlung des Problems „Offenbarung und Geschichte" wäre also vor allem das zu wünschen, daß sie endlich wieder unter dem richtigen Namen erfolgte, und der müßte eben „Offenbarung und Kirche" heißen.

2. Verfolgen wir die eben gewonnene Einsicht nun etwas ins Einzelne. Für die alte Kirche und Theologie fiel die Offenbarung nicht zusammen mit der Epiphanie der Jahre 1—30. Diese Epiphanie geschah „als die Zeit erfüllet war" (Gal. 4, 4) in medio annorum (Thomas von Aquino, S. theol. III 2, 6). Aber von da aus fällt ihr volles Licht auch nach rückwärts, auf die Weissagungsgeschichte des Alten Testamentes. In den Darstellungen der mittelalterlichen Kunst stehen sich die Chöre der Apostel und der Propheten wohl gegenüber, aber so, daß sie eine einheitliche zusammengehörige Gruppe bilden. Keine neue Religion ist gestiftet worden zu Beginn der neuen Zeitrechnung. In eadem imagine wie uns, gab sich Gott den Vätern zu erkennen. Nihil ad bene sperandi certitudinem defuit. Derselbe eingeborene Sohn Gottes, in dem wir das Ebenbild des Vaters finden, war auch Israel offenbar (Calvin, Instit. II 9, 1). Die Väter waren ejusdem nobiscum haereditatis consortes et ejusdem mediatoris gratia communem salutem speraverunt (10, 1). Gottes Bund mit ihnen substantia et re ipsa nihil a nostro differt, ut unum prorsus atque idem sit. Nicht nur von similitudo, sondern von unitas des Alten und des Neuen Testamentes ist zu reden; denn hier wie dort gilt dieselbe Ewigkeitshoffnung, ist die Verheißung auf reine Barmherzigkeit Gottes gegründet und in Jesus Christus als dem mediator den Menschen gegeben (10, 2), und zwar nicht nur kraft der aeterna divinitas Christi (10, 4), nicht nur kraft jener allgemeinen Gegenwart des heiligen Geistes, quae per coelum et terram omnesque mundi creaturas diffunditur (10, 7), sondern kraft der besonderen virtus Christi, quae perpetuo fidelibus fuit patefacta (10, 4), kraft der besondern Gegenwart des

Geistes, qua piorum animae et illuminantur in Dei notitiam et illi quodammodo copulantur, kraft einer illuminatio verbi, die eine solida Dei participatio in allen Teilen in sich schließt (10, 7). Also: pertinent ab initio mundi ad novum testamentum filii promissionis regenerati a Deo qui fide per dilectionem operante obedierunt mandatis (11, 10). Oder objektiv: In eo elucet Dei constantia quod eandem omnibus saeculis doctrinam tradidit; quem ab initio praecepit nominis sui cultum, in eo requirendo perseverat (11, 13). Im selben Sinn redet dann der Heidelberger Katechismus (Frage 19) von dem „heiligen Evangelio, welches Gott selbst anfänglich im Paradeis hat offenbaret, folgends durch die heiligen Erzväter und Propheten lassen verkündigen und durch die Opfer und andre Ceremonien des Gesetzes fürgebildet, endlich aber durch seinen eingeliebten Sohn erfüllet". Macht man mit dem Begriff der Offenbarung Gottes in Jesus Christus Ernst, dann ist eigentlich nicht einzusehen, wie man dieser Auffassung der alten Kirche, wie man der, um vom Neuen Testament ganz abzusehen, schon im 2. Jahrhundert von Irenäus in vollem Umfang vertretenen Lehre von der Identität der beiden Testamente ausweichen will. Das Alte Testament ist im Unterschied von der ganzen antiken Religionswelt ausgesprochenerweise Zeugnis von dem verborgenen Gott, der als solcher der in Israel offenbare ist. Wer dieses Zeugnis nicht gern hört, wer im Neuen Testament einen direkt offenbaren Gott vor sich zu haben meint, wer verkennt, daß der in Christus offenbare Gott kein anderer ist und als kein anderer sich offenbart als eben jener verborgene Gott Israels (nur daß jetzt sein Offenbarsein als solcher in der Fülle der Zeit in den Vordergrund tritt), der wird immer dazu neigen, die Geltung des Alten Testamentes mit Marcion, Sozini, Schleiermacher, Harnack zu bestreiten oder doch irgendwie zu mindern. Die alte Kirche hat dem Zeugnis des Mose und der Propheten die Würde des Offenbarungszeugnisses in aller Form und ungeschmälert zugesprochen, sie hat es als Weissagung auf Christus gedeutet, weil sie jenen Zusammenhang von Offenbarsein und Verborgensein Gottes noch gesehen hat.

Sie hat daran wohl getan. Offenbarung kann ihrem Begriff nach nur eine sein, nämlich Gottes Offenbarung. Was als Offenbarung bezeugt und geglaubt wird, das ist entweder (das Zeugnis und der Glaube sind wahr) diese eine oder (das Zeugnis und der Glaube sind nicht wahr) gar nicht Offenbarung. Tertium non datur. Diese eine wirkliche Offenbarung ist aber, wie wir § 14 sahen, objektiv nicht anders möglich, als durch Fleischwerdung des Wortes Gottes. Fleischwerdung des Wortes Gottes heißt nun aber jedenfalls in scharfem Gegensatz zu dem, was in den sogenannten Religionen Offenbarung heißt: Offenbarung Gottes in seiner Verborgenheit, radikale Entgötterung der Welt, der Natur, der Geschichte, völliges göttliches Inkognito, Verkehr Gottes mit den Menschen ausschließlich durch indirekte Mitteilung, durch Gesetz und Schranke, durch Distanz und Gericht. Aber nun freilich: das alles ist Offenbarung Gottes, in dem allem findet statt Bund Gottes mit den Menschen, Evangelium, frohe Botschaft: Ich will euer Gott sein, so sollt ihr mein Volk sein! Gnade und Wahrheit so, in dieser entgötterten Welt, in dieser Verborgenheit, aus dieser Wolke von Sinai, aber volle Gnade, ganze Wahrheit, ohne Abstrich noch Ergänzungsbedürftigkeit, Sündenvergebung und Gnadenverheißung für ein verlorenes Volk. Und nun frage man sich: ist das Alte Testament Zeugnis von dieser Offenbarung, oder ist es das nicht? Teilweise sehr unvollständiges Zeugnis natürlich — aber das gilt von dem apostolischen Zeugnis des Neuen Testamentes nicht minder und nicht darauf kommt es hier an, sondern darauf, ob es, vollkommen oder unvollkommen, Zeugnis ist von dieser Offenbarung? Ob es einen Sinn hat sich bei der Tatsache aufzuhalten, daß das Christentum eine Religion ist und das Judentum eine andere? Als ob man nicht geschichtlich mit vielleicht ebensoviel Recht mit Harnack z. B. im Protestantismus eine neue Religionsgründung sehen könnte, ohne darum auf die geschichtliche Einheit, auf die Katholizismus und Protestantismus zurückgehen, zu verzichten! Ob es einen Sinn hat, sich bei der weiteren Tatsache aufzuhalten, daß die alttestamentliche Religion, wiederum geschichtlich betrachtet, eine

Religion neben vielen anderen und unter nicht zu bestreitenden mannigfachen Einflüssen dieser anderen gewesen ist? Als ob man nicht genau dasselbe vom Christentum (bis und mit unserem eigenen) sagen könnte und darum doch nicht zögert, es irgendwie, und wäre es auch nur in schleiermacherisch gedämpftem Tone, auf Offenbarung zurückzuführen! Oder ob es nicht sinnvoller ist, fortzuschreiten zu der Tatsache, die merkwürdiger ist als jene, zu der Tatsache, an die sich die alte Kirche gehalten hat: daß wir es hier und dort, bei den Aposteln und bei den Propheten, mit derselben Offenbarung zu tun haben: dort von der negativen, von der Verheißungsseite gesehen, hier von der positiven, von der Erfüllungsseite, mit derselben Offenbarung in der fließenden relativen Differenz des Vorher und Nachher. Nicht so, als ob die Propheten nur in der Verheißung, die Apostel nur in der Erfüllung gelebt hätten, sondern, in jenem Mehr oder Weniger des Vorher und Nachher, beide im Angesicht des verheißenen und erfüllten, d. h. im Angesicht der einen unteilbaren vollkommenen Offenbarung des dreieinigen Gottes — und weil diese Offenbarung objektiv nicht anders möglich ist, als dadurch, daß das Wort Fleisch wird: im Angesicht der Offenbarung in Christus. Ihn erkannten und weissagten die Väter. Nicht das Wann? und Wo? und Wie? seiner zeitlichen Erscheinung — die Propheten waren keine Hellseher und sie lebten, dachten und redeten selbstverständlich in ihrer eigenen historischen Sphäre — wohl aber ihr Daß, die Urgeschichte als Urbild aller Geschichte, und auch hier sind die ausdrücklichen Messiasweissagungen nicht die Hauptsache, sondern vielmehr der Exponent nur des Grundsätzlichen und Entscheidenden, daß sie den in Christus redenden Gott verkündigen, das Wort das Fleisch wird, den Deus absconditus, der gerade als solcher Deus revelatus ist. Denn eben dieser Gott, der unerforschliche, starke, gewaltige Gott des Mose, des Jeremia, des Hiob, des 39. und 139. Psalms ist auch der Gott von Kapernaum und Nazareth, von Gethsemane und Golgatha, der dem Menschen begegnet ἐν μορφῇ δούλου (Phil. 2, 7) und damit seine Offenbarung objektiv möglich

macht. Weil von Gott aus, in der Epiphanie des Christus als Wirklichkeit erwiesen, diese Möglichkeit seiner Offenbarung besteht, darum kann seine Offenbarung, kann das „heilige Evangelium" in seinem Vollgehalt schon im Paradeis, ab initio mundi verkündigt und geglaubt werden. Man darf dieses „Weil" nur nicht historisch verstehen, als müsse zwischen der Epiphanie, der Urgeschichte und der von ihr zeugenden Weissagungsgeschichte ein genetischer Zusammenhang bestehen. Nochmals: auch in der Ära post Christum natum ist dieser Zusammenhang ein direkter, nicht der der historischen Nachwirkung und Übermittlung. Es handelt sich nachher wie vorher um eine prinzipielle Begründung bei diesem „Weil". Weil von Gott aus, in Christus verwirklicht, die objektive Möglichkeit seiner Offenbarung besteht, darum glauben und bezeugen die Propheten diesen Gott, rufen sie ihn aus, mitten unter einem verkehrten Geschlecht, als den Bundesgott ihres Volkes, der doch der eine Gott aller Völker, der Herr der Welt ist. Er, dieser Gott, hat wirklich „seine Wege Mose wissen lassen, die Kinder Israel sein Tun" (Psalm 103, 7). Ein „Israelite ohne Falsch" mußte (Joh. 1, 47 f.) in Christus nicht eine neue Religion, sondern ohne weiteres den messianischen „König von Israel", seinen Gott wiedererkennen. Der Kyrios-Jahve-Name, mit dem die Gemeinde Jesus ehrte, war keine zufällige Hyperbel, sondern der notwendige Ausdruck der Erkenntnis dieser Einheit. Das sind Gedanken, deren Richtigkeit sich freilich an Hand der historisch-genetischen Methode so wenig nachweisen läßt wie die Wirklichkeit der Offenbarung im Neuen Testament. Und weil unsere alttestamentliche Wissenschaft sozusagen allgemein aufgehört hat, theologisch statt historisch-genetisch zu fragen, ist es kein Wunder, wenn man heute für die Lehre von der Identität der beiden Testamente auf wenig Beifall rechnen darf. Wahr, theologisch wahr, ist sie darum doch. Theologische Wahrheit ist die Geschichtsauffassung des Hebräerbriefes, der die Väter, zu denen Gott vielmals und auf mancherlei Weise geredet, uns, zu denen er zuletzt in diesen Tagen geredet (1, 1), nicht als Angehörige einer vorangehenden niedereren Re-

ligionsstufe gegenüberstellt, sondern uns, die Träger des neutestamentlichen Glaubens von jenen in voller ungebrochener Gleichzeitigkeit umgeben sieht als von einer Wolke von Zeugen (12, 1). Theologische Wahrheit ist jenes Diktum Luthers (das Loofs, Dogm. Gesch. S. 773 unter Äußerung seines Entsetzens zitiert): „Daß Adam ein Christen ist gewest schon so lang vor Christus Geburt, denn er eben den Glauben an Christus gehabt, den wir haben." Und theologische Wahrheit wird wohl auch das Urteil Calvins sein, quod nemo fere in christiana ecclesia reperiri queat, qui fidei praestantia sit cum Abraham componendus (Inst. II 11, 6). Wenn Offenbarung Offenbarung und Glaube Glaube ist, dann muß man in dieser Richtung denken und darf sich, alles Einzelne vorbehalten, grundsätzlich keinen Finger breit davon abdrängen lassen.

3. Die zweite große Gruppe von Zeugen der stattgefundenen Begegnung Gottes mit dem Menschen bilden die Apostel des Neuen Testamentes. Daß sie als Offenbarungszeugen anzusprechen sind, erscheint verständlicher, als daß sie auch von Mose und von den Propheten gelten soll. Aber diese Meinung beruht nicht auf Einsicht. Der Graben zwischen der Offenbarung und ihnen ist nicht weniger tief als der zwischen der Offenbarung und den Vätern des Alten Testamentes, und die Nähe zur Offenbarung ist hier nicht größer als dort. In der Urgeschichte, die den Inhalt der Jahre 1—30 bildet, fällt die Entscheidung darüber, daß die Offenbarung objektiv möglich ist. „Zeugen der Auferstehung" nennen sich die Apostel (ApGesch. 1, 22). So hat sich kein Prophet genannt. Sie blicken auf die Fleischwerdung des Wortes zurück als auf ein geschehenes Ereignis. „Wir sahen seine Herrlichkeit." Gegenüber dem göttlich Gegebenen tritt nun das göttlich Gegebene in den Vordergrund. Das in der Zeit erst zu Erfüllende ist nun zum in der Zeit Erfüllten geworden. Überwiegend wird jetzt das Bekenntnis und die Predigt von dem Deus revelatus, von dem Offenbarer in der Verborgenheit. Und nachdem das Volk Gottes — eine Warnung von unüber-

hörbarer Dringlichkeit an alle Offenbarungsempfänger aller Zeiten — den Erfüller seiner eigensten Verheißung ans Kreuz geschlagen, gibt es fortan keine völkische Schranke dieser Verheißung mehr, nur noch die Entscheidung des Glaubens oder Unglaubens daran, daß Christus „im Fleische gekommen" ist (1. Joh. 4, 2). Aber der Nerv dieses Satzes liegt nicht in dem Perfekt *ἐληλυθότα*, sondern in dem *ἐν σαρκί*, wie Joh. 1, 14 nicht in dem *ἐγένετο*, sondern in dem *σάρξ ἐγένετο*. An dieser Substanz des Bundes Gottes mit den Menschen hatte sich das wahre vom falschen Israel schon vor der Erfüllung geschieden. Diese Scheidung geht nun, jenseits des medium annorum weiter. Nach wie vor ist es nicht eine geschichtliche, sondern die nunmehr erfüllte urgeschichtliche Tatsache der Offenbarung, die als solche Glauben fordert. Viele waren Zeitgenossen Jesu von Nazareth, viele haben ihn gekannt, aber wenige haben ihn erkannt. Und viele haben ihn auch damals nicht gekannt — unter ihnen kein Geringerer als Paulus — um ihn wie die Väter des Alten Testamentes von weitem, ohne „geschichtliche" Begegnung, zu erkennen. Es war nie Fleisch und Blut, es war nie die „geschichtliche" Begegnung mit ihm als solche, es war immer das urgeschichtliche Ereignis der Offenbarung des Vaters im Himmel (Matth. 16, 17), wenn er als Sohn Gottes wirklich erkannt wurde. Es „gefiel Gott", seinen Sohn in mir zu offenbaren (Gal. 1, 15—16). Gewiß: seinen ins Fleisch gekommenen Sohn, keinen anderen, aber: es gefiel Gott, in direkter, urgeschichtlicher Begegnung, ohne geschichtliche Begegnung oder Übertragung — „und besprach mich nicht darüber mit Fleisch und Blut" fügt ja Paulus dort ausdrücklich hinzu. Will man also die Geburt Christi einen weltgeschichtlichen Wendepunkt nennen, will man von Jesu „geschichtlichen" Einflüssen und Nachwirkungen reden oder von ihm als Stifter der christlichen Religion usw., so soll man sich jedenfalls klar sein darüber, daß man dann und insofern gerade nicht von Gottes Offenbarung redet, nicht von dem *μυστήριον τῆς εὐσεβείας* (1. Tim. 3, 16), nicht von dem Kriterium, an dem sich Glauben und Unglauben scheiden. Es ist kein bedauerlicher Zufall, sondern es

kann gar nicht anders sein als so, daß gerade die Geburtsgeschichte Christi durch das neutestamentliche Zeugnis in jenes Dunkel gehüllt wird, für das eine untheologisch-geschichtliche Betrachtung nur die Bezeichnung Mythus übrig haben kann, und daß dasselbe von dem das göttliche Woher? des Offenbarers bestätigenden Ausgang der Epiphanie in den Auferstehungs- und Himmelfahrtsgeschichten zu sagen ist: Schalen, von denen man den Kern der geschichtlichen Offenbarung nun einmal nicht lösen kann, die vielmehr Kern sind so gut wie die scheinbar geschichtlich zugänglichere Bergpredigt, Schalen, an denen man viel mehr aufmerksam werden sollte, daß für „Geschichte" im allgemeinen hier ein spezieller theologischer Begriff eingesetzt werden muß. „Geschichtlich" im allgemeinen ist auch post Christum natum nicht die Offenbarung als solche, sondern das Zeugnis derer, die sie empfangen haben, die nunmehr nach rückwärts sich wendende, auf die Epiphanie zurückweisende Weissagungsgeschichte. In ihr redet die Urgeschichte, nachdem sie schon zu den Vätern geredet, weiter, redet sie selbst und in eigener Kraft weiter, so wie sie eben redet, als direkte Gottesrede, nicht als geschichtliche Wirkung und Übertragung. Denn bezeugen heißt nicht wirken, nicht übertragen, nicht fortpflanzen, sondern auf Offenbarung hinweisen und Glaubensgehorsam für sie fordern. Das tun nun, jenseits der Epiphanie, mit den Propheten die Apostel. Von Aufhebung der Verborgenheit Gottes in seiner Offenbarung, von einem nur noch Offenbarsein Gottes, kann auch im Neuen Testament gar keine Rede sein. Was auch den nächsten Jüngern Jesu „geschichtlich" widerfährt, ist nach den Synoptikern dieses, daß sie nach kurzem Aufleuchten eines neuen, fremdartigen, nicht verstandenen Lichtes, an dem, dem sie nachfolgen, seine schnelle, schreckliche Katastrophe zu erleben bekommen. Ergebnis: Judas verrät ihn, Petrus verleugnet ihn, „da verließen ihn alle Jünger und flohen" (Matth. 26, 56). Alles andere liegt unbegreiflich jenseits des Randes von Geschichte und Urgeschichte. Wie sie an jenem Rande standen, wie die rein geschichtlich verständlich zu machende Komponente des christlichen Glaubens, d. h. des Oster-

glaubens, ausſieht, das ſchildert unübertrefflich wahr der echte Schluß des Markus-Evangeliums 16,8 mit ſeinem ἐφοβοῦντο γάρ. Zwiſchen Verborgenheit und Offenbarung Gottes, zwiſchen Unglaube und Glaube, ſteht auch hier, wahrlich nicht weniger gewaltig als für Hiob und Deutero-Jeſaia, das Geheimnis des durch Kreuz und Auferſtehung redenden Gottes ſelbſt. Verheißungsglaube iſt auch der neuteſtamentliche Glaube, der Glaube an die erſchienene Erfüllung. Ärgerlich iſt auch der logos incarnatus; auch an ihn kann man nur glauben. Das Alte Teſtament hört nicht auf, ſondern es geht weiter im Neuen Teſtament, ſo gewiß das Neue Teſtament ſchon im Alten angefangen hat. Quamvis praesentem spiritualium bonorum plenitudinem nobis in evangelio Christus offerat, fruitio tamen sub custodia spei semper latet, donec corruptibili carne exuti transfiguremur in ejus qui nos praecedit gloriam. Interea in promissiones recumbere nos jubet spiritus sanctus.... Nec aliter Christo fruimur, nisi quatenus eum amplectimur promissionibus suis vestitum. Quo fit ut habitet ipse quidem in cordibus nostris et tamen ab ipso peregrinemur; quia per fidem ambulamus et non per aspectum (Calvin, Instit. II 9,3). Im Übergang (transitus et phase) vom Geſetz zur Gnade, von der Sünde zur Gerechtigkeit, von Moſe zu Chriſtus befinden ſich mit den Vätern des alten Bundes auch wir Chriſten. Der Abſchluß dieſes Übergangs aber, wo nur noch Erfüllung iſt, iſt mehr als Offenbarung, iſt das Ziel der Offenbarung, iſt die jetzt und hier auch für den Chriſten nur als eſchatologiſche Grenze erkennbare Erlöſung: consummatio autem futurae resurrectionis (Luther, Erl. A. op. ex. lat. XIV S. 67). Alſo auch von hier aus geſehen: nicht als zweite Stufe, wohl gar als höhere Entwicklungsſtufe ſteht das Neue Teſtament über dem Alten Teſtament, ſondern als Zeugnis des Nachher neben dem des zeitlichen Vorher. Nur ein profanes Denken, das die Bedeutung der Fleiſchwerdung des Wortes verwechſelt mit der ſogenannten Entſtehung des Chriſtentums, dürfte dem Alten Teſtament darum, weil es das Zeugnis des Vorher iſt, eine geringere Dignität zuſchreiben als dem Neuen Teſtament, dem Zeugnis und der Taufe

des Johannes eine geringere als dem Zeugnis und der Taufe der Apostel. Das Neue Testament selbst hat nicht so gedacht. Nicht die Beziehung auf die Zeit von 1—30, sondern die Beziehung auf den urgeschichtlichen Inhalt dieser Zeit, auf die Wirklichkeit der Offenbarung, auf die stattgefundene Begegnung Gottes mit den Menschen, auf das Konkretum in medio annorum: daß das Wort Fleisch wurde — also nicht sein Charakter als „Quelle" für das Wissen um den historischen Jesus, sondern sein Charakter als Zeugnis von diesem als dem aus dem heiligen Geist Empfangenen, aus der Jungfrau Geborenen, Gekreuzigten und Auferstandenen — das hat das Neue Testament in den Augen der Kirche zum heiligen Buch gemacht, zum zweiten Teil der großen einheitlichen Weissagungsgeschichte neben dem Alten Testament.

4. Die Frage ist aufzuwerfen, ob die Weissagungsgeschichte nicht auch noch einen dritten Teil hat, ob es also nicht noch eine weitere Gruppe von Offenbarungszeugen geben könnte: außerkanonische Propheten und Apostel gleichsam, ferne aber wahrhafte Kenner und Anbeter des einen Gottes. Die Gestalt des Sokrates war es, die der Kirche von jeher vor anderen zum Paradigma dieses Problems geworden ist. Heute wird mancher lieber an noch fernere Gestalten wie die des Laotse oder des Gauthama Buddha zu denken geneigt sein. Wir haben die Frage schon öfter gestreift (z. B. § 9, 2) und das Wort des Thomas v. Aquino: Qui verum dicit, ex Deo loquitur wurde bereits zitiert. In der Reformationszeit war es Zwingli, der unter großer Mißbilligung Luthers, aber unter dem nachträglichen Kopfschütteln auch Calvins den christlichen Himmel mit einer ganzen Reihe solcher angeblich erleuchteter Heiden, unter denen nach ihm auch Herkules und Theseus figurierten, bevölkern wollte, da diese alle nach seiner Meinung gleich Abraham und seinem Volke die eine Offenbarung gekannt und geglaubt haben sollten. Man wird mit diesem Gedanken sehr vorsichtig umgehen müssen. Ihn mit einem Unmöglich zu beantworten, könnte ein Zeichen großer Verstocktheit sein.

Die Art, wie in der Bibel selber von den sogenannten Heiden geredet wird, von Melchisedek, dem König von Salem, über die Moabiterin Ruth, den syrischen Feldhauptmann Naeman 2. Kön. 5, Cyrus, den Gesalbten des Herrn Jes. 45 zu den Weisen aus dem Morgenland und von da zum Hauptmann von Kapernaum und dem von Cäsarea Ap.Gesch. 10, müßte sehr davor warnen, die „Heiden" etwa nur als christliche Missionsobjekte in Betracht zu ziehen. Das Verhältnis von Drinnen- und Draußenstehenden scheint nach Röm. 9—11 nicht prinzipiell unumkehrbar zu sein und die Warnung betreffend der Letzten, die vielleicht die Ersten werden könnten oder schon sind, dürfte mit dem alten sicher auch das neue universale Volk Gottes, es dürfte die Kirche als solche angehen. Die Rede des Paulus auf dem Areopag Ap.Gesch. 17 tönt mit ihrem von der glatten Ablehnung der Religion der Heiden sehr bedeutsam sich abhebenden Appell an ihr Wissen um den unbekannten Gott erheblich umsichtiger als manches, was später über den exklusiven Wahrheitsbesitz der christlichen Kirche mit mehr oder weniger Überzeugtheit gesagt worden ist. Zur Behauptung der Absolutheit des Christentums besteht kein Anlaß. Absolut ist die Offenbarung. Wer die Offenbarung glaubt, wird nicht sagen, daß sie unmöglich auch an solche ergangen sein könnte, deren antwortende Stimme im biblischen Kanon nicht zu hören ist. Die Kirche ist nicht mächtig über Gott, sondern Gott ist mächtig über die Kirche. Darin liegt aber das Eingeständnis, daß die Kirche größer sein kann, als sie selber sieht und weiß. Sie kann darum den Kanon des Offenbarungszeugnisses wohl praktisch und vorläufig, aber nicht grundsätzlich und definitiv für geschlossen halten. Sie darf sich gegen die Möglichkeit anderweitig zu vernehmenden Offenbarungszeugnisses, eines dritten, in das zeitliche Vorher oder Nachher der Epiphanie fallenden Teiles der Weissagungsgeschichte nicht verschließen. — Aber freilich: bevor man den Kanon auch nur hypothetisch erweitert, ist wohl zu bedenken, um was es sich bei solchen nicht biblischen Zeugnissen von der Offenbarung, im Fall sie das wirklich sein sollten, handeln müßte: um die eine Offenbarung, d. h. aber

um die Offenbarung des dreieinigen Gottes und, fügen wir nun neu hinzu: um die Offenbarung des fleischgewordenen Wortes, um jene indirekte Mitteilung des Deus absconditus, der als solcher der Deus revelatus ist, um die Begegnung Gottes mit den Menschen und gerade darum um Kreuz und Auferstehung, Gesetz und Evangelium. Darum handelt es sich im Kanon des Alten und Neuen Testamentes, darum sind Altes und Neues Testament kanonisch, heilige Schrift, weil sie diese, die allein mögliche Offenbarung des wirklichen Gottes bezeugen. Ob es sich bei Herkules und Theseus, bei Sokrates und Laotse auch darum handelt? Vielleicht, vielleicht aber auch nicht. Die Dogmatik hat darüber nicht zu entscheiden! Daß Zwingli es bei der Aufstellung jener Reihe zu leicht genommen, daß das Prinzip der Auswahl für ihn einfach die menschliche Heldenhaftigkeit, Frömmigkeit, Wahrheitsliebe usf. war, die er bei den betreffenden zu erkennen meinte und daß das natürlich nicht geht, liegt am Tage. Hat es keinen Sinn, die Türe in dieser Frage ins Schloß zu werfen — denn wo könnte es sich vielleicht nicht doch um den unbekannten Gott des Paulus handeln? — so hat es auch keinen Sinn, diese Türe aufzureißen, als ob es sich etwa selbstverständlich in der ganzen Religionsgeschichte oder auf ihren vermeintlichen Höhepunkten (die ja christlich betrachtet gerade Tiefpunkte sein könnten) darum handelte! Das fragt sich eben. Wenn und sofern es wirklich auch noch andere Zeugnisse von Gottes Offenbarung geben sollte — so wird man die Frage stellen müssen, — dann müßte es sich, wenn wir den erkannten Begriff von Gottes Offenbarung nun festhalten wollen, wie im Alten und Neuen Testament um Verweise auf diesen, den so sich offenbarenden Gott handeln. Das Problem der Möglichkeit der Offenbarung kann (welchen Himmelsstrich und welches Zeitalter es auch angehe) im Ernst nur aufgeworfen werden im Blick auf ihre Wirklichkeit in Jesus Christus. Von da aus hat die Kirche die Frage im Blick auf das Alte Testament vorbehaltlos bejahen zu müssen geglaubt. Von da aus müßte sie in bezug auf die übrige Religionsgeschichte zu beantworten sein. Die strenge Paradoxie der Begeg-

nung Gottes mit den Menschen, um die es sich da handelt, müßte dann aber jedenfalls gesehen sein. Die Offenbarung Gottes in der Bibel und was allenfalls auch anderswo mit ihr identisch sein möchte, müßte gesehen sein in ihrem grundsätzlichen Unterschied von dem, was sonst und zunächst in der Religionsgeschichte Offenbarung heißt. Dieser Unterschied ist aber unübersteigbar gesetzt durch die Wirklichkeit dessen, der sich und der daraus folgenden Art, wie dieser sich offenbart. Wo man diesen so offenbart, erkannt und angebetet findet, da mag, da muß dann auch die Möglichkeit der Offenbarung in Erwägung gezogen werden. Alles andere Fragen nach einer allgemeinen Offenbarung ist das Gerede einer Zuschauertheologie, die nicht weiß, von was sie redet.

5. Das Ergebnis unseres Paragraphen ist eine Bestätigung der Erkenntnis, mit der wir die Überlegungen unseres vorangehenden Paragraphen abgeschlossen haben: man kann das Problem der Möglichkeit der Offenbarung ernsthaft nur aufwerfen und behandeln wissend um ihre Wirklichkeit, man kann sie grundsätzlich nur a posteriori konstruieren. Alles Nachdenken darüber, wie Gott sich offenbaren kann, ist wirklich nur ein Nachdenken der Tatsache, daß Gott sich offenbart hat. Das Faktum der Offenbarung ist die Voraussetzung des neutestamentlichen und des alttestamentlichen und alles etwa sonst vorhandenen Zeugnisses von Offenbarung, das uns zu der Frage nach ihrer Möglichkeit veranlassen kann. Indem wir fragten und mit der christlichen Kirche antworteten: Offenbarung wäre möglich, wenn Gott Mensch würde, stellten wir uns hinein in den Zusammenhang jener großen einheitlichen Weissagungsgeschichte, der Urgeschichte gegenüber, von der sie Zeugnis ist. Bedeutet es einen Anspruch, über dessen Tragweite wir uns klar sein müssen, wenn wir uns mit unserem Denken „auf den Grund der Apostel und Propheten" stellen (Eph. 2, 20), so ist in dem Zusatz: „Da Jesus Christus der Eckstein ist" zugleich die nicht minder folgenschwere Bescheidung enthalten. Wir stellen uns bewußt auf die linke (und nicht auf die rechte) Seite von Grünewalds Altarbild von der Menschwer-

dung, wo nach einleuchtend scheinender Deutung in dem Sanktuarium des alten Bundes, in dessen Hintergrund doch auch die Vertreter der Nationen eben sichtbar werden und vor dem der Vorhang angesichts des Weihnachtswunders zurückgeschlagen ist, neben und an der Spitze der diesem Wunder zugewandten Menschen-, Engel- und Geisterwelt auch Maria selber, die direkte Empfängerin der Gnade, am Ausgang und doch unverkennbar noch innerhalb dieser Adventswelt und zu ihr gehörig, anbetet. Anbetung, d. h. Suchen dessen, was schon gefunden ist, Wissen, Hoffen, Bejahen der wirklichen Offenbarung, das sind die Zeichen, unter denen eine ihres Namens werte Christologie stehen muß. Sie muß ihren Gegenstand, aber eben damit auch ihre eigene Grenze kennen. Er ist ihr in indirekter Mitteilung gegeben, nicht einfach geschichtlich, sondern urgeschichtlich. Er selbst, die Geburt des göttlichen Kindes, gehört auf die rechte Seite des Bildes, einsam für sich. Das Kindlein sehen wir wohl, aber wir sehen nicht direkt, was für ein Kindlein es ist. Es könnte auch ein anderes Kindlein sein! Grünewald hat sich bekanntlich nicht gescheut, in der unmißverständlichsten Weise an alles das zu erinnern, was dieses Kindlein mit anderen Erdenkindlein gemein hat. Nur Gott Vater in seiner unerforschlichen Höhe sieht den Sohn, und nur der Sohn selbst, nicht einmal die Gottesgebärerin Maria sieht den Vater. Das Licht des Gottes in der Höhe, das auf dieser Geburt liegt, können wir sehen, die anbetende Kirche sieht es, und so glaubt und erkennt sie die Offenbarung in Christus, aber eben nur so, nur indirekt, den Vater nur im Sohne und den Sohn nur durch den Vater. Die hohe dunkle Wand, die die ganze Weissagungsgeschichte von den ältesten bis zu den letzten Tagen trennt von der Möglichkeit direkt einzusehen, daß dieses Kindlein der Sohn dieses Vaters ist, sie fällt nicht, auch nicht angesichts des Weihnachtswunders, und es ist gut so: es wäre sonst nicht das Weihnachtswunder. Die anbetende Maria auf der linken Seite ist doch nur ein anderer Ausdruck für die zeigende, nur zeigende Hand Johannes des Täufers auf Grünewalds Kreuzigungsbild. Hierhin, zu diesem zeigenden Täufer, gehört

alle Christologie, auf die rechte Seite gehört nur Jesus Christus selbst, und insofern ist alle Christologie nur Prolegomenon zur Christologie.

§ 16. Die Geburt des Herrn

1. Der Sinn der Christologie — 2. Assumptio carnis
3. Das Wunder der Geburt Christi

Das urgeschichtliche Ereignis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus besteht darin, daß der ewige Sohn des Vaters, ohne seine Gottheit zu verlieren oder einzuschränken, auch menschliche Gestalt angenommen hat, um in ihr den Widerspruch des Menschen zu Gott und mit sich selbst nicht zu vollbringen, sondern im Gehorsam zu tragen und damit das von Gott in der Zeit gesprochene Wort der ewigen Versöhnung zu sein. In Erkenntnis der Urgeschichtlichkeit oder des Wunders dieses Ereignisses bekennt die Kirche ihren Herrn als empfangen vom heiligen Geist, geboren aus Maria der Jungfrau.

1. Wir nehmen hier den Teil der Dogmatik, den man als Christologie zu bezeichnen pflegt, nur soweit vorweg, als es notwendig ist zur vollständigen Erklärung des Begriffs Offenbarung als Grundbegriff der Lehre vom Worte Gottes. Wir haben die objektive Möglichkeit der Offenbarung, d. h. die Fleischwerdung des Wortes noch nicht zu Ende gedacht und müssen darum in jener Vorwegnahme noch einen Schritt weitergehen.

Wir sahen in den beiden vorangehenden Paragraphen: darum kann es sich in der Christologie (und in der Theologie überhaupt) nicht handeln, uns der Wirklichkeit der Offenbarung auch nur intellektuell bemächtigen zu wollen, einsehen zu wollen, was nur der Vater einsieht und der Sohn: das Wie? des Offenbarwerdens Gottes. Wir können dieses Wie? nicht begreifen; denn unsere Begriffe entsprechen dem Ort, wo wir stehen, wir stehen aber nicht jenseits des Gegensatzes von Gott und Mensch, nicht an einem Ort also, von dem aus wir das Wie ihrer Gemeinschaft

(und das ist ja die Offenbarung) begreifen könnten, — sondern in diesem Gegensatz, müssen uns also damit begnügen, müssen das freilich auch als theologische Aufgabe anerkennen und in Angriff nehmen, ihr Daß zu begreifen, also gerade das Geheimnis der Offenbarung als solches. Das müssen wir, wenn wir die theologische Aufgabe als gestellt überhaupt anerkennen. In und mit der Wirklichkeit des Wortes Gottes ist das Geheimnis der Fleischwerdung dieses Wortes auf dem Plan. Es hat Gott gefallen, sich zu offenbaren (sonst gäbe es keine Predigt, keine Dogmatik, keine Kirche), d.h. aber: es hat Gott gefallen nicht nur Gott zu sein in sich selber (daß er das ist, und was das bedeutet, daß er das ist, das haben wir uns durch die Trinitätslehre sagen lassen), sondern, ohne aufzuhören zu sein, der er ist, Gott zu sein für uns, uns in seiner Gottheit aufzusuchen, zu erreichen, zu begegnen da, wo wir sind, mitten in unserem Widerspruch zu ihm und mit uns selbst. Nicht nur *μυστήριον*, sondern *ὁμολογουμένως μέγα* 1. Tim. 3, 16 („kündlich groß" Luther) ist das Geheimnis der Offenbarung, es ist ein anzuschauendes, ein anzubetendes, ein zu bekennendes, ein als solches zu begreifendes Geheimnis: sein Inhalt lautet ja: Gott geoffenbart im Fleisch. Als solches ist es uns gegeben, nicht als Produkt, sondern als Voraussetzung alles unseres Denkens über Gott. Als solches ist es das Daß der Offenbarung, das uns, in der vollen Unbegreiflichkeit seines Wie, nicht unbegreiflich ist, und das zu begreifen wir nicht ohne Schaden unterlassen würden. Es bedeutet eine große Verkennung der Absicht und des Geistes der alten Kirchenlehre, wenn man sie ausgerechnet an dieser Stelle des Intellektualismus beschuldigt. Sie ist faktisch weniger intellektualistisch, vornehmer, zurückhaltender als das, was man nachher an ihre Stelle gesetzt hat und es lohnt sich wirklich, ihren Spuren auch hier zu folgen. Aus demselben ernsten und tiefen Wissen um die Sache heraus, aus dem sie die Bestimmungen über die Trinität formte, hat sie in der Tat so präzis wie nur möglich zu sagen versucht, um was es sich handelt bei diesem „Gott geoffenbart im Fleisch", — aber wirklich nicht dazu, um das Geheimnis in ein Gewußtes aufzulösen, son-

dern um das Geheimnis als solches zu wissen, um die Schranken des Respektes zu erkennen und geltend zu machen, von denen es nach allen Seiten umgeben ist, um Offenbarung so scharf und genau wie nur möglich Offenbarung zu nennen und von allen anderen Wirklichkeiten zu unterscheiden, um zu bezeichnen, daß und was hier anzubeten ist. Ist die Trinitätslehre, wie wir sahen, schließlich nichts anderes als die Entfaltung des Sinnes, in dem schon die urchristliche Gemeinde Jesus den Herrn nannte, so richtete sich nun in der Christologie die Aufmerksamkeit und das Nachdenken auf die andere Seite des so erkannten und bekannten Sachverhaltes: Jesus, der Herr, dieser Mensch, dieser Mensch, „der gelitten hat unter Pontius Pilatus", ist Gott selbst, das ewige Wort, das Gott selbst offenbart, wird von Gott selbst als sein ewiges Wort offenbart, ist Gott wie er nicht nur dort, sondern hier, nicht nur am Anfang, sondern auch in der Mitte, nicht nur bei sich, sondern auch bei uns in der Welt ist, ist der lebendige vollzogene Beweis, daß Gott nicht unfruchtbar und daß die Welt nicht von Gott verlassen ist. In der Wirklichkeit dieses Menschen ist die objektive Möglichkeit der Offenbarung gegeben, sie ist das in seinem Wie? unbegreifliche Daß der Offenbarung. Diese Paradoxie, dieses Wunder, seine prinzipielle Herausarbeitung und Erklärung als solches, seine Behauptung gegen alle Versuche, es abzuschwächen oder aufzulösen, wurde das Thema der altkirchlichen Christologie. In ihr wurde die Trinitätslehre lebendig, aktuell, aller Idealisierung und Verallgemeinerung entrückt, aus der Sphäre gnostisch-metaphysischer Gottweltanschauungssysteme unzweideutig, weil grundsätzlich, herausgehoben; in ihr gründet miteinander die Ärgerlichkeit und die Glaubwürdigkeit der Trinitätslehre. Wie die Inkarnationslehre nur zu verstehen ist auf dem Hintergrund der Trinitätslehre, so auch diese nur von jenem Vordergrund aus. Also: nicht weil man in ein Geheimnis mutwillig eindringen wollte, um es als Geheimnis aufzuheben, sondern weil man angesichts des Faktums, das die christliche Kirche begründete, auf das sich die christliche Verkündigung bezog, vor einem unergründlichen und schlechterdings an-

betungswürdigen Geheimnis zu stehen meinte und weil man es für wesentlich hielt, daran festzuhalten, daß dieses Geheimnis als solches erkannt werde und anerkannt bleibe, weil man es als solches grundsätzlich fixieren wollte gegenüber allen Velleitäten und Zudringlichkeiten, darum kam es zu jener Lehrbildung, die in der bereits zitierten Formel von Chalcedon über die dialektische Unterschiedenheit und Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus ihren Höhepunkt erreichte. Ob man dieses Fixieren des Geheimnisses als solche mit Recht für so wesentlich und notwendig hielt, darüber kann man mit der alten Kirche und Theologie eigentlich nur dann streiten, wenn man gleichzeitig bestreiten will, daß sie mit Recht vor einem, vor dem unergründlichen und schlechthin anbetungswürdigen Geheimnis zu stehen meinte. Bestreitet man das nicht, dann wird man die Absicht dieses zweiten Grunddogmas, des Dogmas von der Inkarnation als heute nicht weniger notwendig wie damals verstehen müssen. Und nun kann man das in der Tat nicht bestreiten. Offenbarung ist in der Sache identisch mit Versöhnung. Indem das Wort Gottes an den Menschen ergeht, vollstreckt es in der Zeit die Überwindung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch, des Widerspruchs, in dem sich der Mensch zu Gott und mit sich selbst befindet. Gott offenbart sich, heißt: er offenbart sich als Versöhner, er macht den Menschen sich selbst zur Frage und er beantwortet diese Frage. Offenbarung ist die Handlung Gottes, die sich auf den Sündenfall des Menschen bezieht, auf die Verkehrung des ursprünglichen, in der Schöpfung begründeten Verhältnisses des Menschen zu ihm. In der Untreue des Menschen gegen ihn triumphiert die Treue Gottes. Darum ist sie Geheimnis, ist sie in ihrem Wie? unbegreiflich. Der Paradoxie des Sündenfalls entspricht es, daß auch die Versöhnung nur als Paradoxon verständlich zu machen ist. Es versteht sich nicht von selbst, es ist ein Wunder, es ist das Wunder, was die Kirche in dem sie begründenden Faktum vor sich zu haben meint: daß in unsrer Untreue Gottes Treue triumphiert, daß Gott sich offenbart, daß das Wort Fleisch wird. Nur unter Verkennung unsrer eigenen Situation könnten

wir dieses Wunder leugnen oder abschwächen wollen. Der Mensch, wie er von Gott geschaffen ist, der paradiesische Mensch bedürfte nicht des Paradoxons der Versöhnung. Er stünde, unbedingt an Gott gebunden, in eigener Freiheit vor dem unbedingt und direkt offenbaren Gott, auch er in der Zeit, als irdischer sterblicher Mensch, auf Hoffnung, aber auf direkt und unbedingt gegebene Hoffnung, ohne besondere Offenbarung. Er wäre das, was die romantische Theologie aus dem in Sünde Gefallenen zu Unrecht machen möchte: er wäre unmittelbar zu Gott. Gott wäre ihm kein Problem. Sein Verhältnis zu ihm wäre nicht das von Frage und Antwort, Finsternis und Licht, Gericht und Gnade, Tod und Leben, Verhüllung und Enthüllung, in dem der versöhnte Sünder seiner Erlösung wartet, hoffend, aber nie ohne Seufzen hoffend. Erlösung wäre die Vollendung, deren er nur mit Freude, nur in Klarheit, nur im Frieden warten könnte. Er stünde Gott als Kreatur gegenüber ohne alle Ferne, ohne allen Streit, ohne alles Ja-Aber. Er wäre bei sich selbst und bei Gott. Weil wir dieser paradiesische Mensch nicht sind, darum begegnet uns Gott in der Versöhnung als in einer zweiten von der Schöpfung unterschiedenen Handlung, in dem Novum der Menschwerdung, darum im Paradoxon, im Wunder, in der in der Geschichte verborgenen Urgeschichte. Nicht so überwindet Gott in der Versöhnung den Gegensatz zwischen ihm und dem Menschen, daß er ihn nun einfach aufhöbe, den durch eigene Schuld in Sünde gefallenen Menschen zurückverwandelte in den Menschen nach seinem Bilde, wie er ihn geschaffen hat, sondern so, daß er ihn als den, der er ist, als den in Sünde Gefallenen anredet in seinem Wort, seine Treue auf Glauben ihm verkündigt, die verlorene Heimat ihm als Möglichkeit mitten im Chaos der Fremde, in dem er sich befindet, sichtbar, hörbar, greifbar vor Augen stellt auf Glauben, die Türe des Paradieses ihm wieder auftut mitten in seiner Welt, die eine Welt der Not und des Kampfes ist auf Glauben, das Himmelreich als nahe herbeigekommen ausrufen läßt durch Worte und Zeichen auf Glauben und so die Hoffnung, jene seufzende Hoffnung, aber wirkliche Hoffnung wieder möglich macht. Dar-

um eben, weil die Versöhnung noch nicht die Erlösung ist, sondern die Erbarmungstat Gottes diesseits der eschatologischen Grenze, zwischen Sündenfall und Erlösung, darum weil sie als Antwort eintritt auf die eigene Schuld des Menschen und als Aufruf an ihn selbst zu glauben — darum ist sie Paradoxon, Wunder, Urgeschichte. Es kann uns nicht selbstverständlich, nicht natürlich, es kann uns in seinem Wie? nicht begreiflich sein, daß Gott selber für sich selber eintritt bei uns und bei sich selber für uns, selber uns zu sich ruft, also selber Mensch wird, Fleisch wird, um uns, die wir Fleisch sind, verständlich zu werden, nahe zu treten, in seinem Wort sich selbst uns mitzuteilen. Es kann uns nicht selbstverständlich sein, daß, was in menschlicher Gestalt geschieht, irgendwo und irgendeinmal etwas anderes sein sollte, als ein neues Vollbringen des Widerspruchs zu Gott, den wir Alle, den jeder Mensch fortwährend vollbringt, daß ein Geschehen in dieser Gestalt irgendwo und irgendeinmal Gehorsam bedeuten, gerade das bedeuten sollte, was Adam nicht getan hat. Es kann uns nicht selbstverständlich sein, daß die Schuld und der Jammer des Menschendaseins irgendwo und irgendeinmal von Gott selbst getragen worden sein sollten, um uns zu sagen und zu zeigen, daß er auch da, auch so bei uns, daß er Immanuel, Gott mit uns, unser Gott sei. Selbstverständlich, nicht wunderbar, nicht geheimnisvoll, nicht paradox, könnten wir dieses Geschehen, nochmals, nur dann finden, wenn wir uns über unsere eigene Situation Illusionen machen wollten. Wissen wir, wer wir selbst sind und wer Gott ist, und meinen wir nun doch — und die christliche Kirche meint das — vor dem Faktum dieses Geschehens zu stehen, das ewige Wort, das Wort der Versöhnung in der Zeit, im Fleische, da wo wir selbst sind, gehört zu haben, dann müssen wir uns gestehen, daß wir hier vor dem Geheimnis stehen, vor dem Offenbarungsgeheimnis im engsten Sinn, vor dem Geheimnis der Weihnacht oder der Geburt des Herrn.

2. Man kann das Wesen dieses Geheimnisses zunächst im allgemeinen nicht zutreffender umschreiben, als indem man mit der

alten Dogmatik sagt: es handelt sich darum, daß das Wort oder der Sohn Gottes die menschliche Natur, d. h. menschliches Wesen und Dasein, menschliche Existenz in sich aufnimmt, assumit. Der Ausdruck stammt aus Phil. 2, 7: *μορφὴν δούλου λαβών*. Es handelt sich also nicht um eine Verwandlung (das ist auch mit dem *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο* Joh. 1, 14 nicht gemeint), nicht um eine Alterierung der göttlichen Existenz des Wortes, in der es das ewige Wort des ewigen Vaters ist. Nicht darin besteht seine Kenose, von der Paulus dort redet, daß es ganz oder auch nur teilweise, auch nur zum kleinsten Teil aufhörte, zu sein, was es ist (sonst wäre ja die Fleischwerdung nicht die Offenbarung Gottes), also nicht in einer Negation besteht seine Kenose, sondern in dem Positiven, daß es zu seiner göttlichen Existenz, die ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit eigen ist, hinzunimmt, sich beilegt, in sich aufnimmt, mit sich vereinigt die menschliche Existenz in der Zeit. Idem ille, qui antehac Verbum, qui Vita, qui Lux erat, idem caro jam factus est. Quod prius fuerat, id esse non desiit et factus est, quod non fuerit prius (Bengel zu Joh. 1, 14). „Den aller Weltkreis nie beschloß, der liegt jetzt in Marien Schoß." Das ist das Novum der Offenbarung, der Versöhnung: daß Gott so sehr Gott ist, daß er auch mehr als ewig, nämlich zeitlich, mehr als Gott, nämlich Mensch sein kann. Eine Kenose, eine Selbstentäußerung Gottes ist das darum, weil dieser Zuwachs für ihn wahrlich keine Verherrlichung, keinen Zuwachs an Ehre und Größe bedeutet, sondern ein Aufsichnehmen von Schuld und Strafe, von Verkehrtheit und Jammer. Nicht in gerader, sondern nur in höchst gebrochener Linie, als Tat der Barmherzigkeit Gottes ist dieser Zuwachs als mit der Würde Gottes vereinbar vorzustellen. Indem das Wort menschliche Existenz annimmt, um Menschen hörbar zu werden, verhüllt es seine Göttlichkeit, und zwar in Schmach und Schande, steigt es unbegreiflich tief herunter in eine Sphäre, die ihm von Haus aus nicht zukommt. Indem es sich dem Glauben darbietet, gibt es sich auch dem Ärgernis preis. Daß es das kann und daß es das tut, das ist das anbetungswürdige Wunder unserer Errettung. Es muß aber klar

bleiben: Dieses Wunder besteht darin, daß Gott sich herabläßt, sich verbirgt, sich erniedrigt und gemein macht, um zu uns zu kommen. Für jede abstrakte Betrachtung des Wesens Gottes und des Menschen, göttlicher und menschlicher Existenz, ist der Satz von der Menschwerdung Gottes ein Absurdum, eine logische, ja eine sittliche und religiöse Unmöglichkeit. Denn „Gott" und der „Mensch" abstrakt gegenüber gestellt, von einem der weiß, was er mit beiden Worten sagt, bedeuten ein unaufhebbares Nebeneinander, ja Auseinander, ja Gegeneinander. Nur in konkreter Anerkennung einer Tat Gottes des Herrn, einer Tat, deren paradoxaler Charakter dann nie übersehen und vergessen werden darf, ist jener Satz möglich, nur als Anerkennung der Wirklichkeit des zu uns gesprochenen Wortes Gottes. Des Wortes Gottes, Gottes des Herrn, der mächtig und willens ist, in dieser bestimmten Weise der Herr zu sein. Es war darum nicht gut, wenn die alten Lutheraner lehrten, die Gottheit in abstracto oder die göttliche Natur oder das göttliche Wesen habe die Menschheit angenommen. Ganz abgesehen davon, daß Gott nicht anders Gott ist als in den handelnden Personen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, daß man also alles abstrakte Reden von ihm ganz unterlassen, von seinem Wesen oder von seiner Natur nie anders reden sollte, als indem man von seiner dreifaltigen Persönlichkeit redet — ist zu sagen, daß, wenn man hier abstrahiert, der Satz von der Menschwerdung Gottes unmöglich wird, es wäre denn — und das ist der lutherischen Theologie allerdings widerfahren — unter Alterierung entweder des göttlichen oder des menschlichen Wesens oder unter der mythologisierenden Annahme der Entstehung eines dritten zwischen den beiden. Denkt man, wenn man von der Menschwerdung Gottes redet, nicht abstrakt, sondern konkret, denkt man also an die, freilich in ihrer vollen uneingeschränkten Gottheit handelnde dreifaltige Persönlichkeit Gottes, dann wird man mit den alten Reformierten sagen: nicht deitas caro facta, sondern Logos, Sermo caro factus est (Heidegger, Heppe 303). Man wird dann also die Einheit von Gott und Mensch in Jesus

Christus verstehen als Einheit des handelnden Gottes oder der göttlichen Handlung, als eine Einheit, deren volle Unbegreiflichkeit außerhalb dieser Handlung, abgesehen von dem hier Handelnden, anerkannt bleibt, deren Begriff weder zu Einschränkungen der Gottheit noch der Menschheit des Versöhners, noch zu Amalgamierungen beider Anlaß geben kann, weil sie eben schlechterdings nur der Begriff seiner Handlung oder seiner als des Handelnden sein will. Man wird dann ihren Grund und ihre Möglichkeit schlechterdings in nichts anderem suchen als darin, daß es Gott gefallen hat, zu unserer Errettung das zu tun und zu sein — das, was, abgesehen davon, daß er es eben getan hat und ist, die Unmöglichkeit selber ist: Mensch zu werden und Mensch zu sein. Man wird dann die Gottmenschheit Christi nie als Sache, immer nur als Tat verstehen und anerkennen, daß wir mit ihr auch begrifflich nie fertig werden können — wie könnten wir mit jener Herablassung Gottes, als die sich die assumptio auf alle Fälle darstellt, jemals irgendwie fertig werden? — daß sie in jedem Augenblick Glauben fordert und eben darum auch in jedem Augenblick von der Möglichkeit des Ärgernisses umgeben ist. Als das zu uns gesprochene und von uns vernommene Wort Gottes, konkret und nicht abstrakt, nicht einfach geschichtlich, sondern eben urgeschichtlich wurde und ist Gott Mensch in Jesus Christus. So, in Anerkennung einer geschehenden Tat, einer fallenden Entscheidung Gottes, im Akt des Glaubens an das Wunder der Barmherzigkeit Gottes ist der Satz von der Menschwerdung möglich, nicht anders.

Versteht man nun aber, daß wirklich das Wort, der Sohn Gottes, also Gott in handelnder Person, das Subjekt der Menschwerdung ist, dann muß auch deutlich werden, was das im besonderen heißt: Menschwerdung. Das Wort Gottes nimmt wahre und wirkliche Menschheit, Menschennatur, Menschengestalt an, ist vor allem zu sagen. Alles, was vom Menschen, von jedem Menschen, vom Menschen als solchem, gilt, gilt auch von dem fleischgewordenen Sohn Gottes: er existiert in der Zeit, in der Einheit von Leib und Seele, als Individuum — und das alles

in der Situation der Armut, der Entbehrung, der Strafe, in der sich der Mensch, ferne von Gott, Gott gegenüber, vorfindet: in der er bei sich selbst zu Hause und also in der Fremde ist, in der Situation der unter der Last ihrer Schuld und deren Folge unter dem Tode, der ihre Grenze und ihr Fluch ist, seufzenden Kreatur. Er nahm „Knechtsgestalt" an. Anders als so wäre er ja nicht das wirklich unter uns, wirklich zu uns gesprochene Wort Gottes, nicht das Wort der Versöhnung. Gott muß, um unser Gott, Gott mit uns, Immanuel zu sein, sein wie wir, tragen, was wir zu tragen haben. Die objektive Möglichkeit der Offenbarung steht und fällt damit, daß dem so ist. Und in der Wirklichkeit der Offenbarung ist dem tatsächlich so. Aber nun ist weiter zu sagen: in dieser Einheit des Wortes Gottes mit unserem Wesen verhält sich Gott und der Mensch, der Schöpfer und das Geschöpf anders, als sie sich in anderen Menschen und Geschöpfen verhalten. Nicht so nämlich, daß der Mensch, das Geschöpf, wie es ihm als solchem zukommt, Gott gegenüber, wie relativ immer gedacht, selbständig existierte und Wirklichkeit besäße, nicht so, daß der Mensch auch hier als solcher und für sich „subsistierte", Person wäre, sondern so, daß in dieser Einheit die Existenz, die Wirklichkeit, die Person schlechterdings keine andere ist als eben die des Sohnes Gottes selbst. Nur in seiner Einheit mit dem zu uns gesprochenen und von uns vernommenen Wort Gottes *ist*, existiert, dieser Mensch. Er ist *nur* der *Gottmensch*. Seine Menschheit ist nur Prädikat seiner Gottheit, oder also besser, konkret gesagt: sie ist nur das in unbegreiflicher Herablassung angenommene Prädikat Gottes, des als der Versöhner an uns handelnden Herrn. Man greift nach keiner Wirklichkeit, man greift ins Leere, sobald und sofern man, an dem hier an uns ergehenden Worte vorbei hörend, nach seiner Menschheit an sich, nach der Wirklichkeit dieser Menschengestalt als solcher greift, wie wir nach der Wirklichkeit aller anderen Erscheinungen der Natur und der Geschichte greifen, sie als Wirklichkeiten feststellen können. Die Wirklichkeit der Menschheit, des Fleisches, der Geschichtlichkeit des Versöhnergottes steht und fällt mit der Wirklichkeit seiner Tat

an uns, mit der Wirklichkeit des zu uns gesprochenen und vernommenen Wortes. Sie ist, wie wir früher sagten, geschichtliche Wirklichkeit nur als urgeschichtliche. Das ist der wohlbegründete Sinn der von der alten Dogmatik der Katholiken, Lutheraner und Reformierten einmütig vertretenen Lehre von der Anhypostasie und Enhypostasie der menschlichen Natur Christi. Anhypostasie: die Menschheit Christi ist wohl seelisch-leibliches in der Zeit existierendes Individuum, aber ihr Existieren, ihr Sein, ihre Wirklichkeit ist nicht, auch nicht relativ, ihre eigene, sie ist abstrakt weder vorhanden noch feststellbar: extra λόγον ne ad momentum quidem consistere potuit (Reckermann, Heppe S. 304). Enhypostasie: sie hat wohl Existenz, Sein, Wirklichkeit, aber diese Wirklichkeit ist konkret, die des als Person oder als das Wort handelnden Herrn, und keine andere als diese konkrete. Die große Unsachlichkeit der neueren Theologie könnte nicht besser illustriert werden als durch den Abscheu, mit dem man heute gerade diesen Punkt der alten Christologie als künstlich, starr, unlebendig usf. meint ablehnen zu dürfen. Wenn es je eine geradezu unheimlich lebendige, d. h. lebenswahre Lehre gegeben hat, so ist es diese, die die ganze Christusfrage so messerscharf in die Entscheidung der göttlichen Tat und des menschlichen Glaubens stellt, als an den Ort, wo sie allein sachgemäß beantwortet werden kann. Die in der historischen Wissenschaft vom Urchristentum zunehmende Erschwerung des Zugangs zu Jesus Christus unter Umgehung des in ihm gesprochenen Wortes wird unsere Theologie vielleicht noch einmal mit Schrecken daran erinnern, wie viel sicherere und bessere Wege man da früher gegangen ist. Aber mit der Negation wird dann die hier erforderliche Position noch nicht gewonnen sein. Etwas anderes ist historische Unsicherheit in bezug auf Christus, den Menschen, etwas anderes die theologische Sicherheit in bezug auf Christus, das Wort, in und mit der dann auch in bezug auf Christus, den Menschen, zu wissen wäre, was man historisch nie wissen wird, weil man es nur theologisch wissen kann. Mehr als vorbereitende Belehrung wird man also von der hoffentlich zunehmenden historischen Skepsis auf keinen Fall er-

warten dürfen. Aus dieser Identität der Wirklichkeit der Menschheit Christi mit der Wirklichkeit des Wortes Gottes oder des als Versöhner an uns handelnden Herrn ergeben sich nun einige Folgerungen, die wir hier namhaft machen müssen.

a) Man kann merkwürdigerweise und so befremdend das, heute wenigstens, in einer evangelischen Dogmatik klingen mag, dem Kardinalsatz der sogenannten Mariologie nicht ausweichen. Ich meine die der Mutter Jesu von der alten Kirche im Streit gegen Nestorius zuerkannte Bezeichnung als mater Domini, θεοτόκος Deipara, Gottesgebärerin. Er galt für die Reformatoren selbstverständlich; er ist auch von der lutherischen und reformierten Orthodoxie durchaus aufrechterhalten worden. Der, den Maria gebar, war eben nichts anderes, nichts zweites, nichts neben dem, daß er Gottes Sohn war — in Menschennatur, aber diese Menschennatur nur wirklich in der Wirklichkeit des Sohnes Gottes. Nur als Erläuterung dessen, was unter der Menschheit Christi zu verstehen ist, ist dieser Satz entstanden und ist er sinnvoll. Seine Würde, nicht die seiner Mutter, sollte und soll dadurch beleuchtet und erklärt werden. Eine selbständige „Mariologie" daraus zu entwickeln, war und ist eine nicht nur überflüssige und künstliche, sondern verderbliche Spielerei aus schlechthin verwerflichen, weil unsachlichen Motiven. Was hat Einsiedeln, was hat Kevelaer mit dem Worte Gottes zu schaffen? Aber als Erläuterung der Wirklichkeit der Menschheit Christi, als Bestätigung ihrer Urgeschichtlichkeit war und ist dieser Satz sinnvoll und darf bei allem notwendigen Widerspruch gegen die hier in der katholischen Dogmatik offenkundig vorliegende Wucherung nicht etwa gestrichen werden.

b) Man versteht weiter im Lichte jener Identität den wichtigen Satz von der Sündlosigkeit Jesu, auf den später ausführlicher zurückzukommen ist. Die Menschheit des Versöhners ist, wie wir immer wieder betonten, das Fleisch, die mit dem Fluch und der Strafe der Sünde beladene Natur Adams. So sind wir Menschen. Das ist unsere Natur. Nur in dieser Natur kann der Sohn Gottes sich uns offenbaren, uns versöhnen, nur in dieser Natur

kann das Wort Gottes uns erreichen, von uns gehört werden. Indem Gott Mensch wird, trägt er den Widerspruch des Menschen zu ihm und mit sich selbst. Er will nicht frei und erhaben sein darüber. Das ist die konsequente Menschwerdung, daß der, der von keiner Sünde wußte, in unserer Menschennatur die Sünde der Welt nicht leugnete, nicht von sich schob, es nicht für einen Raub ansah, Gott gleich zu sein (Phil. 2, 6), sondern als der Zöllner und Sünder Geselle (Matth. 11, 19), den Übeltätern gleich gerechnet (Jes. 53, 12), ja selbst „zur Sünde gemacht" (2. Kor. 5, 21), alle Gerechtigkeit, nämlich die Gerechtigkeit der Buße, erfüllte (Matth. 3, 15), die Sünde der Welt trug (Joh. 1, 29). Also: der Sohn Gottes will nicht frei und erhaben sein über jenen Widerspruch des Menschen. Er unterzieht sich ihm. Er leidet seine Strafe. Er wird der Notwendigkeit, unter die er sich damit stellt, gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz. So ist er sich selber treu und gehorsam. Aber indem er auch so er selbst ist, Gott ist, ist eines nicht möglich, nämlich, daß er die Sünde der Welt, die er trägt, selber tut, den Widerspruch des Menschen, in den er sich mitten hineinstellt, selber vollbringt. Er tut gerade damit die Sünde nicht, er ist gerade darin sündlos, daß er, anders als Adam, nicht sein will wie Gott, sondern in Adams Natur sich zum Adamsein und das heißt nun zum Tragen des Zornes Gottes bekennt, unter der ganzen Last der menschlichen Situation, ohne ihr entrinnen zu wollen, nur von Gnade leben will. Darin ist er sündlos, daß er die Sünde im Fleisch der Sünde „richtet" (Röm. 8, 3). Er ist als der Zöllner und Sünder Geselle, als der unter den Mördern Gekreuzigte, der zweite, neue Adam, der Adam, der wirklich an der Stelle des ersten und nicht anderswo gut macht, was der erste schlecht gemacht, und so die Stimme wird, die sein ganzes Geschlecht aus der Fremde in die Heimat ruft. Indem er die Wirklichkeit dieses Menschen ist und die Wirklichkeit dieses Menschen seine Wirklichkeit, ist dieser Mensch sündlos. So und nicht anders, wiederum nicht abstrakt, nicht an sich. Eine von diesem „Er" abstrahierende Betrachtung wird und muß auch in Jesus von Nazareth einen fehl-

baren, höchst fehlbaren Menschen sehen, wie wir alle es sind. Sie hat das von Anfang an getan. Sie ist es, die ihn ans Kreuz geschlagen hat. Konkret als der im Fleisch der Sünde handelnde Herr ist er der Sündlose.

c) Aus jener Einheit der Wirklichkeit dieser Menschengestalt mit der Wirklichkeit des Wortes Gottes folgt weiter, daß man jenes Gleichnis Calvins von der Menschheit Christi als dem seine Gottheit verhüllenden Schleier oder Vorhang nicht etwa dahin ausdeuten darf, als wäre sein Menschsein ein Zweites neben seinem Gottsein, eine Erscheinung, ein Kleid, eine Wohnung, ein Symbol, ein Gleichnis des Wortes bloß, von dem nun umgekehrt dieses durch Deutung des Symbols oder Gleichnisses zu abstrahieren, gesondert für sich zu hören wäre. Nein, dieser Mensch ist das gesprochene und vernommene Wort, nicht als Subjekt, aber als notwendig und endgültig mit ihm geeintes Prädikat des Wortes. Verhüllen und Enthüllen sind ja hier nicht zweierlei, sondern indem das Wort sich verhüllt in diese Menschengestalt, enthüllt es sich, ist es das zu uns gesprochene, von uns vernommene Wort. Wer diesen Menschen sieht und hört, der sieht und hört den Herrn — mit der Möglichkeit des Glaubens und des Ärgernisses, denn anders ist der Herr für uns nicht zu sehen und zu hören, — aber er sieht und hört *ihn*, den Logos selber, kein Zweites neben ihm.

d) Aus derselben konkreten Identität folgt nun aber endlich, daß aller *Jesuskult*, alle Verehrung der menschlichen Natur, der geschichtlichen Erscheinung Christi *als solcher* unmöglich, weil gegenstandslos ist. Als Prädikat des Wortes ist sie anbetungswürdig, nicht an sich. Jesus an sich als Gegenstand des Glaubens, das bedeutet Vergötterung einer Kreatur, und in diesem Fall sogar mehr als bei aller andern Kreaturvergötterung: Vergötterung eines Nichts. Das ist gegen die neu-protestantische Jesulatrie (von Zinzendorf bis auf die „moderne" Theologie der Jahre 1890—1910) ebenso wie gegen ihr sachliches und historisches Analogon, die katholische Herz Jesu-Verehrung gesagt. „Dieses Herz ist der *physische* Resonanzboden der Erlösertaten

und -leiden; es ist der psychologische Brunnquell aller heiligen Affekte der Gottes- und Menschenliebe; es ist auch der kurze symbolische Ausdruck für alles, was Christus in seiner Erlösertätigkeit gewollt und gewirkt hat" (Bartmann, Lehrb. d. Dogmatik I S. 378). Eben darum, folgern wir, ist „dieses Herz" nicht anzubeten. Darin und dadurch ist Jesus Gegenstand des Glaubens, Aufruf zum Glauben, Möglichkeit des Glaubens, daß er das Wort Gottes ist.

Wir schließen diese allgemeinen Erwägungen über die assumptio mit der Erörterung einer Streitfrage, die im Gegensatz der beiden evangelischen Konfessionen eine nicht unbedeutsame Rolle gespielt hat und noch spielt. Daß es sich dabei trotz des Scheines, den die Frage auf den ersten Anblick erweckt, nicht um eine bloße Spitzfindigkeit handeln kann, dürfte schon dadurch angezeigt sein, daß kein anderer als Luther selbst bei ihrer Aufrollung im Zusammenhang mit dem Abendmahlsstreit sehr wesentlich beteiligt war. Es fragt sich, ob die Bestimmung der Enhypostasie: der Satz, daß die Menschheit Christi nur durch das Wort und im Wort Wirklichkeit hat, etwa auch umgekehrt werden dürfe und müsse, so daß zu sagen wäre, daß das Wort Gottes nur durch und in der Menschheit Christi Wirklichkeit hat? So lehrte Luther und die Luther folgende Theologie. So, sagt z. B. Johann Gerhard (Loc. IV 121), ist das Fleisch, die Menschennatur mit dem Worte Gottes eins geworden, daß dieses nie und nirgends mehr außerhalb und ohne diese Gestalt ist, sed ubicunque est Logos, ibi et praesentissimam sibi habet carnem. Das Anliegen, das diese Lehre ursprünglich vertritt, ist offenbar dieses, den nach dem Worte Gottes Fragenden, alle Seitenblicke in die Höhe oder Tiefe ihm abschneidend, in exklusiver Dringlichkeit auf die wirkliche vollständige und rückhaltlose Offenbarung des Wortes in dem Menschen Jesus zu verweisen: „Er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth und ist kein anderer Gott." Dieses Anliegen war nun zweifellos auch das Calvins und der reformierten Theologie. Dennoch wurde hier gelehrt — die Reformierten haben übrigens in diesem Stück einfach die noch heute gültige

Tradition der katholischen Theologie fortgesetzt, — es sei, jener Einigung unbeschadet, eine Wirklichkeit des Wortes auch außerhalb, extra, des Menschen Jesus nach wie vor der Epiphanie zu behaupten; denn jene Einigung dürfe doch keine Einschränkung der Majestätseigenschaften des Sohnes Gottes bedeuten. Das wäre aber der Fall, wenn man ihn in der Menschheit Christi, also in einer Kreatur, also in einem finitum, einer endlichen Größe gleichsam eingeschlossen denken wollte; denn finitum non capax infiniti. Da nun die Lutheraner eine solche Einschließung des Wortes Gottes in ein finitum und die daraus folgende Einschränkung der Majestätseigenschaften auch nicht behaupten wollten, andrerseits aber entschlossen waren, eine Trennung des Wortes von der Menschheit Christi in keiner Weise zuzugeben, mußten sie folgerichtig dazu fortschreiten, zu sagen — und das ist die Meinung der sogenannten Ubiquitätslehre — daß der Menschheit Christi kraft ihrer Aufnahme in die göttliche Natur alle Eigenschaften der Majestät ebenso zukämen wie dem Worte selbst: finitum sei in diesem Fall capax infiniti. Eben an dieser Konsequenz monierten nun aber wiederum die Reformierten (schon Zwingli hat dies gegenüber Luther getan), sie bedeute eine doketische Verflüchtigung, ja Aufhebung des Begriffs Menschheit. Sei die Menschheit Christi ein finitum, welches capax infiniti, sei sie also ewig, allgegenwärtig, allmächtig wie das Wort selber, dann sei sie eben kein finitum, keine wirkliche Menschheit und also kein Organ der Offenbarung. Demgegenüber vertraten also die Reformierten den an Paradoxie hinter der Ubiquitätslehre der Gegner nicht zurückstehenden Satz, daß der göttliche Logos, indem er mit der Menschheit in Christus ganz eins werde, gleichzeitig auch ganz außerhalb ihrer sei und bleibe. Logos ἔνσαρκος und Logos ἄσαρκος sind danach nur zwei Seiten eines und desselben Sachverhaltes. Mirabiliter enim e coelo descendit Filius Dei, ut coelum tamen non relinqueret; mirabiliter in utero virginis gestari, in terris versari voluit, ut semper mundum impleret sicut ab initio (Calvin, Instit. II 13, 4). Ausdrücklich wird diese Lehre auch im Heidelberger Katechismus, Frage 48, vor-

getragen: „Werden aber mit der Weis die zwo Naturen in Christo nicht voneinander getrennt, so die Menschheit nicht überall ist, da die Gottheit ist? Antwort: Mit nichten. Denn weil die Gottheit unbegreiflich und allenthalben gegenwärtig ist, so muß folgen, daß sie wohl außerhalben ihrer angenommenen Menschheit und dennoch nichtsdestoweniger auch in derselben ist und persönlich mit ihr vereinigt bleibt." Die schärfste Formulierung bietet wohl ein Satz des Maresius (Heppe S. 305): Sic Logos humanam naturam sibi univit, ut totus eam inhabitet, et totus quippe immensus et infinitus extra eam sit. Welches Wahrheitsanliegen will in diesem „Extra Calvinisticum", wie die Lutheraner es nannten, zu Worte kommen? Man halte zunächst fest, daß dieses Extra, Außerhalb, streng dialektisch gemeint ist. Ebenso streng gilt ja das Intra. Kein nicht offenbarer Teil des Logos etwa ist außerhalb der Menschheit Christi, sondern derselbe, der ganze innerhalb und außerhalb. Das Anliegen des Luthertums, die einzige, die ganze Offenbarung des Wortes in der Menschheit Christi zu suchen und zu finden, bleibt beachtet und in Geltung. Dabei muß aber einerseits durch die Ablehnung einer Einschließung des Wortes in die Menschheit seine wahre Gottheit, andererseits durch das Beharren bei der Endlichkeit der Menschheit die Wahrheit eben dieser Menschheit gewahrt bleiben. Man wird ja nicht leugnen können, daß bei der lutherischen Vorstellung beständig entweder das eine oder das andere höchst bedroht erscheint: ohne Ubiquitätslehre die wahre Gottheit, mit Ubiquitätslehre die wahre Menschheit des Versöhners. Die Paradoxie, daß das ewige Wort gleichzeitig menschliche Gestalt annimmt und doch das ewige Wort ist und bleibt, bietet hier Sicherung nach beiden Seiten: der Gottmensch ist wahrer Mensch kraft der Endlichkeit, die der Menschheit als solcher auch in ihrer Einheit mit dem Logos erhalten bleibt. Er ist wahrer Gott kraft der gleichzeitig bestehenden Unterschiedenheit des Logos von der Menschheit als solcher und seiner dadurch gewährleisteten Unendlichkeit. Unter einem zweiten Gesichtspunkt dürfte das Extra Calvinisticum darum einleuchtend sein, weil

dabei sichtbar bleibt, daß das Wort der Versöhnung ja auch das Wort der Schöpfung ist und als solches durch die Versöhnung nicht aufgegeben, sondern erneuert und bestätigt wird. Das regnum naturae ist auch das Reich des Sohnes, nicht erst das regnum gratiae. Im regnum naturae, als das Wort der Schöpfung, ist der Sohn aber nicht der Fleischgewordene. Er hört als der Fleischgewordene nicht auf, wie Calvin sagt, die Welt zu erfüllen, obwohl er dies als der Fleischgewordene (wenn man diesen Begriff nicht sofort wieder durch die Ubiquitätslehre zerstören will) gerade nicht tut. Dieser *λόγος ἄσαρκος* ist nicht eine zweite (respektive erste) natürliche, vielleicht teilweise Offenbarung — es gibt in der Tat nur die eine, ganze, durch den *λόγος ἔνσαρκος* — wohl aber in seiner durch den Sündenfall nicht zerstörten Funktion als Schöpferwort die notwendige Voraussetzung dieser einen, ganzen Offenbarung durch den Fleischgewordenen. Daß der Logos in sein Eigentum kam (Joh. 1, 11), diese wichtige Einsicht ist es, die durch das Extra Calvinisticum offengehalten wird. Unter einem dritten Gesichtspunkt betrachtet, ist das Extra Calvinisticum darum gut, weil es deutlicher als die lutherische Gegenlehre zeigt, daß die Offenbarung des Wortes Gottes ein Ereignis, ein Akt ist, zu dessen Verständnis neben dem terminus ad quem immer auch der terminus a quo im Auge zu behalten ist. Der terminus a quo ist der *λόγος ἄσαρκος*. Er ist, wenn man daran festhält, die Fleischwerdung, die Einheit des Gottmenschen als göttliche Tat, nie anders denn als göttliche Tat zu verstehen, nicht aufgehoben. „Die Gottheit ist unbegreiflich", Gott ist ganz und gar kein Objekt, kein Mensch, nicht Fleisch, sondern unaufhebbares Subjekt, uneingeschränkt Gott, ganz und gar Geist, totus immensus et infinitus extra carnem est, coelum non relinquit, mundum implet, nicht nur als Vater und als heiliger Geist, sondern auch als der Sohn, als das Wort. Das alles ist und bleibt auch wahr. Und nur indem man es wahr sein läßt, versteht man das andere in seiner Tragweite, eben als Tat der Herablassung, mit der man nicht fertig ist noch wird, die kein Gegebenes ist, sondern ein Geschehendes: mirabiliter e coelo

descendit ... mirabiliter in utero virginis gestari in terris versari voluit. Das Extra Calvinisticum nötigt mit seinem die Einheit nicht antastenden Verweis auf die Unterschiedenheit, die Gottmenschheit Christi als ein Wunder nicht nur, sondern als ein geschehendes Wunder zu verstehen. Das ist eine nötige Nötigung und darum ist das Extra Calvinisticum eine unentbehrliche christologische Bestimmung.

3. Wir kommen nun zu denjenigen Bestimmungen, die die Inkarnationslehre im engsten und intimsten Sinn ausmachen, nämlich zu alledem, was zu sagen ist in der Richtung des Bekenntnisses: Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine. Dieser Bericht über die Erzeugung und Geburt Christi oder über den Eingang der Offenbarung in die Zeit, in die Geschichte, charakterisiert dieses Ereignis und damit die Offenbarung überhaupt, die Erscheinung dieses Menschen als solche, als Urgeschichte, als Wunder. Wir bezeichnen damit ein solches geschichtliches Ereignis, das nicht etwa, wie man die Sache gerne verharmlosen möchte, neben dem, daß es ein geschichtliches Ereignis ist wie alle anderen, auch noch die Eigenschaft hat, Gottes Wort an uns zu sein, sondern das eben von Haus aus, im Subjekt Gottes Wort und nur im Prädikat geschichtliches Ereignis ist, als solches also weder feststellbar noch überhaupt geschehen ist anders denn als Prädikat des Wortes Gottes, anders denn als urgeschichtliches Ereignis. Als solches ist es eben das Wunder. Als Wunder grenzt es sich ab gegen die anderen geschichtlichen Ereignisse. Als Wunder charakterisiert es sich, indem es an entscheidenden und nicht von ihm zu lösenden Punkten allen Analogien sich entzieht, als ein solches Ereignis, dessen Subjekt, dessen Wirklichkeit nur Gott, der handelnde Herr selber ist. Als Wunder tritt es, darüber darf man sich natürlich nicht täuschen für eine Betrachtung, die nur „andere geschichtliche Ereignisse" kennt, die keine solchen geschichtlichen Ereignisse kennt, die etwa nur Prädikate des Wortes Gottes wären, schlechterdings unter den Begriff des Mythus. Dieser Begriff ersetzt für eine

solche Betrachtung die hier fehlende Analogie oder vielmehr: er ist selbst die Analogie, die hier, wo alle übrigen versagen, Platz greift: es gibt ja viele Mythen, viele ungeschichtliche, d. h. nur in der Phantasie der späteren Zeit geschichtliche, wirklich geschehene Ereignisse, Mythen, in deren Kranz sich die angebliche Urgeschichte ohne weiteres einordnet, denen sie in Inhalt und Form so verzweifelt ähnlich sieht, daß es gar keinen Sinn hat, jene Analogie hier etwa nicht Platz greifen zu lassen. Der Aberglaube und Irrglaube und der wirkliche Glaube schaffen offenbar den Mythus, das Ungeschichtliche, das nur in der Phantasie wirklich geschehene Ereignis. Man glaube nur ja nicht, daß sich die Anwendung dieses Begriffs auf den Bericht des christlichen Bekenntnisses über den Eingang der Offenbarung in die Zeit etwa direkt abwehren lasse. Innerhalb der historischen Betrachtung schon gar nicht. Aber auch für die theologische Betrachtung ist und bleibt es wesentlich, zu sehen, immer auch zu sehen: das hier berichtete Ereignis entzieht sich in der Tat mit vielen ähnlich berichteten, die wir für ungeschichtlich zu halten Anlaß haben, jeder anderen Analogie als eben der des Mythus. Theologische Erkenntnis dieses Ereignisses vollzieht sich als Schritt eben auch noch aus dieser Analogie heraus, ein Schritt, bei dem wiederum der terminus a quo nicht einfach fallen gelassen und vergessen werden darf, sondern als solcher in seinem Rechte bleibt. Man weiß nicht, was man sagt, wenn man das Wunder Wahrheit nennt, wenn man es nicht zuvor Mythus genannt hat, wenn man die Analogie nicht sieht, unter die es an sich, vom Worte Gottes abgesehen, zweifellos fällt und nun erst, kraft des gesprochenen und vernommenen Wortes Gottes ebenso zweifellos nicht fällt. Erkenntnis der Urgeschichte ist wie die Urgeschichte selbst, als Fortsetzung, als fortgesetztes Geschehen, als integrierender Bestandteil der Urgeschichte, ein Ereignis. Nur in diesem Ereignis hebt sich die Urgeschichte für den Betrachter, nein, für den an der Geschichte Beteiligten, als in Wahrheit, nicht in der Phantasie wirkliche Geschichte ab von der Ungeschichte, das Wunder der Offenbarung vom Mythus des Irrglaubens und

Aberglaubens. Es wäre ja nicht das Wunder der Offenbarung, wenn dieses sich Abheben anders, wenn es sich etwa direkt vollziehen sollte. Also: indem sie selbst in diesem Ereignis begriffen ist, bekennt die Kirche: conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine. Sie bekennt damit, daß die Bezeichnung der Erscheinung Jesu Christi als der Offenbarung ihrerseits nicht etwa als eine Sinndeutung irgendeines geschichtlichen Faktums, in dem sie eine Wirkung Gottes zu erkennen glaubte, gemeint sei, sondern als Anerkennung eines Faktums, das zum vornherein und von sich aus nur als direkte Tat Gottes und sonst gar nicht als Faktum festzustellen sei. Dieses Faktum: daß Gott dem Menschen begegnet und eben mit dieser Begegnung ihn mit sich selbst versöhnt, dürfe, so ist die Meinung, auf keinen Fall als bloß gedeutetes Faktum, dessen Täter dann doch nicht direkt Gott selber wäre, es müsse entweder als Nicht-Faktum oder dann als göttliches Faktum verstanden werden. Dieses Faktum sei durch sich selber, nicht erst durch unsere nachträgliche Deutung in der Geschichte abgegrenzt und gekennzeichnet als dieses Faktum, es sei in sich selbst eine einzige Warnung davor, es anders denn als dieses Faktum zu verstehen. Darum bekennt die Kirche als Anfang des Menschenlebens Jesu Christi: qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine, als sein Ende (in strenger Korrespondenz mit jenem Anfang): tertia die resurrexit a mortuis. Nur innerhalb dieser Grenzen wird dieses Menschenleben verstanden als dieses Menschenleben, als das Menschenleben, dessen Wirklichkeit Gott selbst, Gott allein ist. Wer diese Grenze, diesen wunderbaren Rand dieses Lebens, wegwünscht, der sehe zu, ob er dieses Leben, dieses Stück Geschichte, wirklich als das zu uns gesprochene Wort Gottes versteht und nicht etwa doch bloß als ein von uns (man bedenke: von uns!) als Wort Gottes erst gedeutetes oder zu deutendes Stück anderer Geschichte. Das Verhältnis von Anfang und Ende ist dabei dieses: daß der Gottmensch die objektive Möglichkeit der Offenbarung ist, das sagt die wunderbare Empfängnis und Geburt; denn daß Gott Mensch wird, das ist die objektive Möglichkeit der Offenbarung und das Geschehen und Da-

sein dieser Möglichkeit, die Existenz des Gottmenschen im Fleisch ist eben Wunder, Geschichte nur als Urgeschichte, als direkte Tat des als Versöhner handelnden Gottes. Daß der Gottmensch aber die objektive Möglichkeit der Offenbarung ist, das sagt die Auferstehung. Denn das Geschehen und Dasein dieser Möglichkeit, die Existenz des Gottmenschen im Fleische, muß sich, um Offenbarung zu sein, als solche zu erkennen geben. Das ist wiederum Wunder, nicht das Wunder der Empfängnis und Geburt, sondern das Wunder der Auferstehung. Man kann es auch so sagen: Empfängnis und Geburt ist das Wunder der Offenbarung in der Verborgenheit. Die Auferstehung ist das Wunder der Offenbarung in der Verborgenheit. Daß Christus aufersteht von den Toten, das ist darin begründet, darum unvermeidlich zu lehren, weil er der wunderbar Empfangene und Geborene ist. Daß er der wunderbar Empfangene und Geborene ist, das enthüllt sich, das zeigt sich, das gibt sich zu erkennen in seiner Auferstehung. Nur das Wunder begründet das Wunder, und nur durch das Wunder gibt sich das Wunder zu erkennen. Damit es kein Entrinnen, kein Mißverstehen, keine Zweideutigkeit gebe über das Deus dixit, um das es sich hier handelt. Nur in seinem Lichte sehen wir das Licht.

a) Man geht sachgemäß am besten aus von dem Natus ex Maria virgine. Die alten Dogmatiker haben hauptsächlich zwei Gründe angegeben dafür, daß Christus von einer Jungfrau geboren werden mußte. Einen negativen: er durfte (er war ja auch als Mensch der ewige Sohn Gottes) nicht teilhaftig sein der nach Adams Fall von jedem Menschen mit der Selbstverständlichkeit seiner Existenz vollbrachten Sünde, des peccatum originale. Und einen positiven: er mußte (er war ja auch als Mensch der ewige Sohn Gottes) das Ebenbild Gottes sein wie Adam vor seinem Fall. Wir verstehen: er mußte (er war und blieb ja der ewige Sohn Gottes) als Mensch die Kontinuität der bekannten, geschichtlichen Menschheit im Vollbringen ihres Widerspruchs zu Gott durchbrechen und mußte die mit dem Sündenfall abgebrochene Kontinuität der ursprünglichen von Gott geschaffenen

Menschheit im Frieden mit Gott wieder herstellen. Das mußte er tun, wenn er wirklich die Antwort Gottes auf das Rätsel des Menschenlebens sein wollte. Das heißt Offenbarung und Versöhnung. Aber in was besteht nun diese Unterbrechung und Wiederherstellung? Was heißt natus ex virgine als angebliche Bedingung dieses Geschehens? Man ist natürlich zunächst versucht, an das Fehlen des natürlichen Zeugungsaktes durch männliche Beiwohnung zu denken. Aber was hätte dieses Fehlen mit jener Unterbrechung und Wiederherstellung zu tun? Auch die mittelalterliche Theologie, die das Wesen jener von jedem Menschen selbstverständlich vollbrachten Sünde, der sogenannten Erbsünde, in der sexuellen Konkupiszenz zu finden meinte, ist doch nie dazu übergegangen, die Geschlechtlichkeit als solche oder ihre normale Betätigung als böse zu erklären. Calvin formulierte eine allgemeine Ansicht auch der Scholastiker, wenn er sagte: hominis generatio per se immunda aut vitiosa non est, sed accidentalis ex lapsu (Instit. II 13, 4). Aber accidentalis ex lapsu ist zweifellos auch Essen, Trinken, Schlafen und noch einiges andere, was der Mensch erleidet oder tut, unrein und fehlerhaft, ohne daß es Christus darum nicht erlitten oder getan hätte. Das durch den Sündenfall verkehrte und böse Erleiden und Tun des Menschen hat er ja eben, indem er Fleisch wurde, auf sich genommen. Warum nicht auch dieses, die Verkehrtheit, die Sünde, in der wir alle empfangen und geboren werden? Die Frage ist allen Ernstes aufzuwerfen, warum jene Unterbrechung und Wiederherstellung der Zeugung und Geburt des zweiten Adam sich nicht auch — in der Art wie in der katholischen Dogmatik die immaculata conceptio der Maria beschrieben wird — in Form einer außerordentlichen Heiligung eines durch den Sündenfall an sich unheiligen natürlichen Geschlechtsaktes hätte vollziehen können? Es ist geradezu verführerisch, sich vorzustellen, wie einfach alles auf einmal würde, wenn das Bekenntnis statt von dem natus ex virgine von der Frucht eines erwählten und besonders gesegneten menschlichen Ehepaares reden würde. Das Wunder der Jungfrauengeburt ist ja schon materiell so schwer erträglich wie nur möglich —

wie gerne würde man gerade an dieser Stelle von einem „bloß" geistigen Wunder hören! Es kommt dazu die zweifellos dünne und nur teilweise unzweideutige Bezeugung durch das Neue Testament. Und positiv: wie fruchtbar hätte es für die christliche Ethik werden können, wenn das Bekenntnis jene Unterbrechung und Wiederherstellung durch die Geburt Christi einfach in einer wunderbaren Heiligung der natürlichen Ehe gesucht hätte! Tut es das nun nicht, ist es sicher nicht die natürliche Erzeugung als solche, der es mit dem natus ex virgine ausweichen will, kann aber auch die übliche Erinnerung an die Korruption der natürlichen Erzeugung durch die Sünde nicht durchschlagen, weil diese Korruption sich auf andere Lebensnotwendigkeiten nicht weniger erstreckt als auf diese — so wird man sich (wenn man nicht darauf verzichten will, einzusehen, warum und in welchem Sinn das Wunder der Weihnacht gerade dieses ist) genötigt sehen weiter zu fragen, ob das durch das natus ex virgine bezeichnete Wunder nicht statt im Wegfall der natürlichen Erzeugung als solcher (der allerdings auch stattfindet) vielmehr und primär im Wegfall des bei der natürlichen Erzeugung beteiligten Mannes zu suchen ist? Warum Geburt vom Weibe unter Ausschaltung des Mannes? Über diese auffallende und charakteristische Gestalt des Wunders scheint merkwürdigerweise auch in der alten Kirche und Theologie sehr viel weniger nachgedacht worden zu sein als über die Ausschaltung der geschlechtlichen Erzeugung als solcher, bei deren Überlegung man doch in jene Aporie geraten mußte, in der es auf die Frage, warum gerade das? letztlich keine Antwort gibt. Will man nun auf die Beantwortung dieses Warum? nicht verzichten und eine demonstratio rationabilis im Sinn des Anselm wenigstens versuchen, so scheint, alles wohl überlegt, folgender Gedankengang notwendig und möglich: Wir sahen in Absatz 2: die Wirklichkeit, das Subsistierende, die Person des Gottmenschen, ist das Wort, der Sohn Gottes. Darin besteht seine Fleischwerdung, daß dieses Subjekt das Prädikat Mensch annimmt. Wie steht es nun mit dem entsprechenden Subjekt im Falle aller übrigen Menschen, deren Geschichte durch die Fleisch-

werdung des Wortes Gottes unterbrochen und wiederhergestellt werden soll? Offenbar hat es Sinn, zu sagen: der gewöhnliche Mensch bekommt seinen Namen, seinen Stand, sein Recht, seinen Ort in der Geschichte, seinen Charakter als diese und diese wirkliche Person, als ein Individuum nicht bloß, sondern als dieses wirkliche Individuum von seinem Vater. Sein Gezeugtsein durch seinen Vater, nicht sein Empfangensein und Geborenwerden durch seine Mutter, ist das irdisch-zeitliche Abbild seines Geschaffenseins durch Gott, durch das er Subsistenz, Wirklichkeit hat. Es ist kein Zufall, daß der Mensch als geschichtlich handelndes und wirkendes Wesen, natürlich nicht ausschließend, aber auf allen Gebieten überwiegend der Mann, daß Weltgeschichte, Kunst und Wissenschaft und Wirtschaftsgeschichte fast auf der ganzen Linie Männergeschichte, die die einzelnen Zeiten und Kulturen charakterisierenden, prägenden Taten Männertaten sind. Menschheit ist zwar nicht identisch mit Mannheit, wohl aber ist zu sagen, daß der Mann durch sein planendes, gestaltendes, führendes Tun die Menschheit als solche aktualisiert, verwirklicht. Das alles ist denn auch danach! Das dürfte das einzige sein, was zur Kritik dieses an sich kaum in Abrede zu stellenden Sachverhalts zu bemerken ist. Die Reihe, die durch die Offenbarung und Versöhnung unterbrochen und durch eine neue ersetzt werden soll, ist auch nach dem Zeugnis der Bibel die Reihe Adams, unter der dann die Eva und ihre Töchter immer mit inbegriffen gedacht sind. Adam ist geschaffen nach dem Ebenbilde Gottes, durch ihn kam die Sünde in die Welt, ein zweiter Adam muß vom Himmel kommen zur Erneuerung der Menschheit, d. h. nun aber: wenn Offenbarung und Versöhnung in der Welt wirklich werden, wenn ein solcher zweiter Adam kommen soll, dann hat dabei der erste, der alte Adam, und haben dabei seine Söhne nichts zu tun. Ihr Erzeugen, ihr Tun kann dieses Ende und diesen Anfang nicht schaffen. Diese Geschichte wird nicht Männergeschichte, nicht Mannestat sein. Gerade der Mann muß als Verwirklicher der Menschheit hier zur Seite treten. Gerade seine „Genialität", seine Schöpferrolle, kommt hier nicht in Betracht. Als sein Sohn

wäre Christus ein Sünder wie alle anderen Menschen. Indem er ausgeschaltet wird, wird die Sünde ausgeschaltet. An seine Stelle muß Gott selbst treten, damit Offenbarung und Versöhnung in der Menschheit möglich werden. Darum geht es. Es geht freilich auch darum, daß Offenbarung und Versöhnung in der Menschheit, in der wahren Menschheit möglich werden. Nicht um eine zweite Schöpfung eines anderen, sondern um die Neuschöpfung desselben Menschen handelt es sich ja bei dem Kommen des zweiten Adam. Nur der Mensch als Sünder hat nichts zu tun mit seinem Kommen. Der Mensch als solcher, der Mensch als Kreatur hat sehr wohl damit zu tun. Er muß damit zu tun haben, sonst wäre der zweite Adam nicht wahrer Mensch, sonst könnte er nicht Offenbarer und Versöhner sein. Nicht, daß er sündigt wie Adam macht den Offenbarer und Versöhner zum wahren Menschen, sondern daß er menschliche Kreatur ist wie Adam. Menschliche Kreatürlichkeit empfängt er aber von seiner Mutter. Ihre Trägerin, die Trägerin der Menschheit im Prädikat ist die Frau, die Frau, die bei der Männergeschichte, bei den Männertaten ebenso unentbehrlich dabei ist wie das Objekt beim Subjekt, wie die Form beim Inhalt, wie der Klang beim Wort, wie die Anschauung beim Begriff, aber doch nur immer dabei ist — dabei als Substrat der Tat des Mannes, in der die Menschheit als solche nicht nur wahr, sondern wirklich, geschichtlich wird. Adam hat gesündigt, Eva hat in der bekannten höchst ponderablen, in keiner Weise wegzudenkenden Weise mitgesündigt, die Tat Adams mitgetan. Aber doch nur mitgetan. Gewiß ist der Mensch durch seine Tat auch als Kreatur gefallen, aber während er als Täter der Sünde schlechterdings weg muß, wenn Offenbarung und Versöhnung, wenn ein Gottmensch in der Menschheit wirklich werden soll, ist er als Kreatur nicht unfähig, sich durch Gottes Wunder rechtfertigen und heiligen zu lassen. Insofern hat Schleiermacher bei seiner in der „Weihnachtsfeier" vorgetragenen Anschauung von dem anderen Verhältnis der Frau zur Versöhnung schon etwas Richtiges gesehen. Ist auch die Frau wahrer Mensch und ist auch die Menschheit von unserer Mutter

her wahre Menschheit, auch im Sinn von Gefallen-, Verloren-, mit dem Fluch Beladensein, so heißt wahre Menschheit hier doch nicht an sich, nicht zum vornherein wie beim Mann, wie beim Menschen als Kind seines menschlichen Vaters, Verwirklichung der Sünde. Ist auch sie als einzelne Frau, als einzelne wirkliche Tochter Adams Sünderin, große Sünderin ohne Entschuldigung, so gut oder so schlimm wie der einzelne Mann, dessen Tat sie mittut, so ist sie doch als Frau, so ist der Mensch als ihr Kind in seiner wenn auch gefallenen Kreatürlichkeit als Mensch prinzipiell in der Lage, Gefäß eines neuen Inhalts, Prädikat eines neuen Subjektes zu sein. Das ist ja das Wunder Gottes, die Offenbarung in der Verborgenheit, daß die menschliche Natur als solche, wenn auch als gefallene, als Fleisch, Wohnung des göttlichen Logos, Substrat einer neuen Wirklichkeit werde. Gerade wie die Offenbarung in der Verborgenheit, die Enthüllung dieser neuen Wirklichkeit in der Auferstehung darin besteht, daß Christus in diesem unserem Fleische erhöht wird zur Rechten des Vaters, daß dieses Sterbliche, dieses Verwesliche, anzieht die Unsterblichkeit und Unverweslichkeit. Maria als Frau, abgesehen von ihrer Konnexion zum Manne, kraft deren sie seine Mitsünderin ist, also die Jungfrau, gerade der nicht geniale, nicht schöpferische, nicht geschichtsmächtige Mensch, obwohl in Sünde, Schuld und Strafe, in den Widerspruch zu Gott und mit sich selbst verwickelt, sie ist die Möglichkeit des Menschen für die Wirklichkeit des Wortes Gottes. Sie kann als solche θεοτόκος werden — wenn sie (daß dies geschieht, ist eben das Wunder Gottes, das als solches nicht zu erklären ist) dazu von Gott gemacht wird. Darum also: natus ex virgine. — Eine historische Bemerkung noch zu diesem Punkte: es besteht natürlich ein Zusammenhang zwischen dem christologischen Dogma und dem Ideal der Virginität, dem Priester-, Mönchs- und Nonnenzölibat der katholischen Kirche; aber man muß diesen Zusammenhang recht verstehen. Das Ursprüngliche ist das christologische Dogma. Nicht das Mönchstum, nicht die Negation des Geschlechtslebens als solches hat diese bestimmte Erkenntnis der

Offenbarungswahrheit hervorgebracht, sondern aus dieser bestimmten Erkenntnis der Offenbarungswahrheit, bei der die Negation des Geschlechtslebens doch nur eine ganz sekundäre Rolle spielt, ergab sich, gerade wenn das primäre Interesse des Dogmas verkannt wurde, das Mönchstum.

b) Das natus ex virgine beschreibt nun doch nur die negative Seite des Weihnachtswunders: wenn Geburt des Herrn als des Gottmenschen, wenn assumptio der menschlichen Natur durch das Wort Gottes, dann ohne Josef, ohne den Mann, dann unter Ausschaltung der Wirklichkeit des Menschen, nicht als sündige Kreatur, aber als Subjekt, als Täter der Sünde. Ein selbständiges dogmatisches Interesse kann darum der Person der Maria nicht zukommen. Nicht ihre Jungfräulichkeit ist das Wunder der Offenbarung und Versöhnung, sondern Gottes Tat an ihr, der Jungfrau, und das ist zweierlei. Jener Negation stellt darum das Bekenntnis voran das Positive: Conceptus de Spiritu sancto. Daß dem so sein muß, ergibt sich aus dem, was wir in der Trinitätslehre über den heiligen Geist gehört haben: der heilige Geist ist in der Offenbarung Gott, sofern er Herr ist nicht nur über der Welt, nicht nur in der Welt, sondern als Geist des Vaters und des Sohnes nun auch der Herr, der beim Menschen als Bürge und Zeuge einsteht für sich selber, der den Menschen für sich selbst empfänglich macht, ja seine eigene Empfängnis in der menschlichen Natur — und das geschieht ja in der Versöhnung durch Jesus Christus — vollzieht. Conceptus de Spiritu sancto sagt das Bekenntnis, nicht ex Spiritu sancto, obwohl es doch Matth. 1, 18, 20, ausdrücklich heißt: ἐκ πνεύματος ἁγίου; dieses ἐκ, sagen die alten Dogmatiker, ist zu interpretieren nach Analogie von Röm. 11, 36 (alle Dinge sind ἐξ αὐτοῦ) und von 1. Joh. 3, 9 (die Christen sind ἐκ τοῦ θεοῦ geboren). An beiden Stellen sei mit dem ex offenbar nicht die causa materialis, nicht das dingliche, direkte, substantielle Hervorgehen der Welt oder der Christen aus Gott, sondern ihre causa efficiens, ihr formaler, transzendenter, nicht ihr substantieller Grund bezeichnet. So müsse auch jenes ἐκ Matth. 1 im Sinn von ἀπό verstanden werden.

Der Geist, die Kraft des Höchsten, die nach Luc. 1, 35 über die Jungfrau „kommt", sie „überschattet" (ἐπελεύσεται ... ἐπισκιάσει), tritt an die Stelle des Mannes, aber er tut nicht, was der Mann tut, sondern was nur Gott der Schöpfer (nicht der Erzeuger!) der Kreatur tun kann. Nicht aus Gottes Wesen, sondern durch eine Tat seiner Macht wird die Jungfrau schwanger. Nicht eine Erzeugung ist das, was sich hier vollzieht (davon sagt auch das Bekenntnis nichts) sondern genau wie bei der Schöpfung ein „Gott sprach", ein Wort, ein Befehl, eine Segnung. Es hat darum wohl Sinn, wenn alte Überlieferung und Kunst als das Organ der wunderbaren Empfängnis das Ohr der Maria bezeichnet hat. Nur daß im Unterschied zur Schöpfung das Substrat, an dem hier gehandelt wird, nicht das Nichts, sondern nun eben die menschliche Natur in der Jungfrau ist. Daß der heilige Geist, der Vater des Gottmenschen sei, das ist (um nicht zu sagen ein schlechter Scherz) eine ganz unsachliche Konsequenz aus dem conceptus de Spiritu sancto. Christus hat als göttliche Person — und er ist auch als Mensch nur göttliche Person — nur einen Vater, für den auch der heilige Geist nicht vikarieren kann. Wie er nach seiner Gottheit schlechterdings mutterlos ist, so nach seiner Menschheit schlechterdings vaterlos (Hebr. 7, 3). Wenn man diese von den Alten streng durchgeführte Distinktion beachtet: daß die Wirksamkeit des Geistes in der nativitas Domini keine generatio ist, sondern eine jussio oder benedictio, dann wird man es unterlassen, das Dogma mit den bekannten Mythen von Jupiter und anderen nach den Töchtern der Menschen lüsternen Göttern in einem Atem zu nennen. Der Geist, durch den die Jungfrau schwanger wird, ist eben wirklich Geist, Pneuma, nicht der apotheosierte Mann, und geistlich, nicht physisch und nicht psychisch und mit keiner physischen oder psychischen in Analogie zu setzen, ist auch seine Wirkung. Auch wer hier dem Bekenntnis etwa mit naturphilosophischer Spekulation zu Hilfe kommen wollte, würde damit nur zeigen, daß er seinen Sinn nicht verstanden hat.

c) Das Wunder dieser Tat Gottes des heiligen Geistes ent-

zieht sich als solches aller begründenden Erklärung. Rationabiliter demonstrare kann hier wie in unserem Zusammenhang überall nur bedeuten: an Hand des Zeugnisses der Schrift und des kirchlichen Bekenntnisses den Nachweis führen, daß und inwiefern Offenbarung in sich selber sinnvoll möglich ist. So möchte es auch verstanden sein, wenn wir zum Schluß einige Überlegungen aufnehmen, die die alten Dogmatiker an dieser Stelle nicht zur Erklärung des Wunders als solchen, aber zu seiner vollständigen Beschreibung, zur Erklärung seines Sinnes in sich selber angestellt haben. Sie sagten nämlich, es sei in der conceptio de Spiritu sancto ein Dreifaches, drei (zeitlich freilich zusammenfallende) Akte zu unterscheiden:

1. Das, was sie die formatio nannten, d. h. die der Schöpfung zu vergleichende Bestimmung und Bildung einer Partikel ex semine et sanguine Mariae virginis zum Menschen. Nun also — aber das wäre des Wunders weniger wichtige, negative Seite — ohne Zutun eines Mannes.

2. Des Wunders wichtigere Seite, die sanctificatio. Diese Partikel der menschlichen Natur, der Natur Adams, wird durch dieselbe Machttat des Geistes aus der Masse des Fleisches, der Menschheit, ausgesondert zu diesem Dienst, zu dem Dienst, der Gottmensch zu sein. Ihr wird durch das göttliche Gnadenurteil (dasselbe das dann durch den Gottmenschen der ganzen Menschheit verkündigt wird) die Sünde Adams nicht zugerechnet. Christus, nach seiner menschlichen Natur in Adam präexistierend, hat nicht gesündigt, als Adam sündigte, so hat Heidegger (Heppe S. 309) diesen Gedanken, reichlich kühn wird man sagen, gewendet. Jedenfalls: diese Partikel Menschennatur ist in und mit ihrer Bestimmung zum wirklichen Menschen auch bestimmt zur Wohnung des göttlichen Wortes. Ein bezeichnender kleiner Unterschied der beiden evangelischen Konfessionen mag an dieser Stelle erwähnt werden: die alten Lutheraner behaupteten, diese sanctificatio bedinge, daß der menschlichen Natur Christi eine summa ἀκμαία, bona ac aequabilis corporis temperies, ja seiner Leiblichkeit sogar eine summa formae elegantia ac venustas eigen sei:

der lutherische Christus ist ein schöner Mann, während die Reformierten aus dem paulinischen Begriff „Knechtsgestalt" offenbar eher das Gegenteil entnommen haben. (Schmid S. 226, Heppe S. 306).

3. Der entscheidende Akt der Inkarnation ist die assumptio selbst: in einem und demselben Moment, wo durch den Geist diese Partikel Menschennatur Mensch wird und zu diesem Dienste geheiligt wird, nimmt, wiederum durch den Geist, das göttliche Wort — das Wunder selbst geschieht — Besitz von ihr, wird Subjekt dieses Prädikates, gibt ihm Subsistenz, Wirklichkeit, Person, Geschichtlichkeit durch sich selber, macht sie zu seinem Organ, Tempel und Medium. „Das Wort ward Fleisch." Gott der Sohn ist Mensch geworden, zeitliche, seelisch-leibliche, endliche, mit dem Fluch des Sündenfalls beladene Kreatur. Die objektive Möglichkeit der Offenbarung: daß Gott dem Menschen, ohne aufzuhören Gott zu sein, begegnen, d. h. als Mensch begegnen kann, ist gegeben.

3. Abschnitt

Die Ausgießung des heiligen Geistes

§ 17. Die subjektive Möglichkeit der Offenbarung

1. Möglichkeit und Wirklichkeit der Gnade — 2. Bedingungen der Möglichkeit der Gnade — 3. Die Taufe als Erkenntnisgrund der Gnade

Offenbarung Gottes an den Menschen wird vom Menschen aus so und nicht anders möglich, daß er durch den heiligen Geist in der Taufe wird und ist was er aus sich selber nicht werden und in sich selber nicht sein kann: ein Hörer und Täter des Wortes Gottes.

1. Von der subjektiven Möglichkeit der Offenbarung haben wir nun, um den Kreis unsrer Erwägungen zu schließen, noch zu reden. Zum Begriff des Wortes Gottes gehört nicht nur Gott

der es spricht (von ihm redeten wir unter dem Titel der Trinitätslehre), nicht nur die Möglichkeit, daß er es zum Menschen spricht (das sagte uns die Lehre von der Fleischwerdung des Wortes), sondern nun auch — und darüber haben wir uns in diesem dritten Abschnitt unsres Kapitels Klarheit zu verschaffen — die Möglichkeit, daß es vom Menschen vernommen wird: die subjektive Möglichkeit der Offenbarung, die Gnade oder die Ausgießung des heiligen Geistes. Auch in dieser Hinsicht können wir also Prolegomena zur Dogmatik nur in Form einer Vorwegnahme aus dem Stoffgebiet der Dogmatik selbst geben. Es handelt sich um das dem Moment der göttlichen Spontaneität entsprechende Moment der menschlichen Rezeptivität in der Offenbarung, ohne das der Begriff der Offenbarung nicht vollständig wäre. Wie könnten wir etwas Durchschlagendes und Haltbares darüber sagen, ohne eben in den Grundzügen das zu sagen, was später an seinem Ort als Lehre De gratia Spiritus sancti applicatrice ausführlich zu entwickeln sein wird? Ein erneuerter Rekurs auf die Wirklichkeit Gottes kann ja selbstverständlich auch hier die allein mögliche Antwort sein, und die Wirklichkeit Gottes in dieser Beziehung ist eben der heilige Geist. Er ist der Inbegriff der Aufmerksamkeit, Aufgeschlossenheit, Aufnahmefähigkeit des Menschen für die Offenbarung. Er ist der Grund und die Wahrheit des Glaubens und des Gehorsams, in dem der Mensch Gott begegnet, wie Gott in Jesus Christus ihm begegnet. Er ist die subjektive Möglichkeit der Offenbarung. Wir sagen dasselbe, wenn wir sagen: es ist Gnade, wenn wir für Gott da sind, wie er in Jesus Christus für uns da ist.

Es wird sich lohnen, wenn wir zunächst ebenso streng wie im vorhergehenden Abschnitt in abstracto nach den Bedingungen dieser subjektiven Möglichkeit der Offenbarung fragen. Wie kann der Mensch, ohne aufzuhören der Mensch zu sein, ein Empfänger der Offenbarung werden und sein? Wie soll er Gott empfangen und wie ihm begegnen? Ohne Beantwortung dieser Frage wäre der Begriff der Offenbarung offenbar trotz des Nachweises ihrer objektiven Möglichkeit nicht vollzogen und unvollziehbar. Calvin

hat das Problem formuliert mit den Worten: Quamdiu extra nos est Christus et ab eo sumus separati, quidquid in salutem humani generis passus est ac fecit, nobis est inutile nulliusque momenti. Ergo, ut nobiscum, quae a patre accepit, communicet... und nun antwortet Calvin: nostrum fieri et in nobis habitare oportet (Instit. III 1, 1). Und: Verbum quidem Dei instar solis est omnibus affulgentis quibus praedicatur; sed nullo fructu inter caecos. Nos autem natura caeci sumus omnes hac in parte; proinde in mentem penetrare nequit... und nun antwortet Calvin: nisi interiore illo magistro spiritu per suam illuminationem aditum faciente (III 2, 34). Lassen wir die Antwort zunächst auf sich beruhen. Also die Frage lautet: Was hilft uns die Sonne und ihr Leuchten, wenn wir etwa blind sein sollten? Was hilft uns Christus extra nos, wenn es etwa dabei sein Bewenden haben, wenn wir etwa von ihm getrennt sein sollten? Wie kommt es dazu, daß er uns mitteilt, was er von seinem Vater empfangen? Wie kommt es zu einem penetrare in mentem des göttlichen Wortes? Das ganze Gewicht dieser Frage als solcher haben wir uns, bevor wir uns die Bedingungen ihrer Beantwortbarkeit klar machen können, vor Augen zu stellen. Daß der Mensch Offenbarung vernehmen kann, das versteht sich so wenig von selbst, wie das Andere, daß Gott sich offenbaren kann. Von der Seite des Menschen wie von Seite Gottes spricht zunächst nicht weniger als alles gegen die Möglichkeit der Offenbarung. Die Gottesfremde, in der der Mensch ist, was er ist, bedeutet, daß er für Gottes Wort keine Aufmerksamkeit, keine Aufgeschlossenheit, keine Aufnahmefähigkeit hat. Daß er ursprünglich dazu bestimmt ist, vor Gott zu stehen, Gott zu vernehmen, ja mit Gott in Gemeinschaft zu leben, diese göttliche Möglichkeit seiner Schöpfung ist wohl Wahrheit, aber in dieser Wahrheit lebt er eben nicht, sondern im Widerspruch gegen diese Wahrheit, ein Widerspruch, den wir nur als unüberwindlich und endgültig verstehen können. Denn wir erleiden ihn nicht, er ist nicht als Zwang, Natur oder Schicksal über uns verhängt, sondern wir vollbringen ihn durch unsere freie verantwortliche Tat, aber wie-

derum nicht durch eine Tat unter anderen, die wir auch unterlassen könnten, sondern durch die freie, verantwortliche Tat unserer Existenz, so daß seine Überwindung nicht mehr und nicht weniger als die Aufhebung und Neusetzung unserer Existenz und damit des Subjektes Mensch bedeuten würde. Wir sind aber nicht in der Lage, uns selbst aufzuheben und neu zu setzen. Das bedeutet nun aber, daß wir zu Gottes Offenbarung von uns aus keinen Zugang haben, keine Möglichkeit, sie zu begreifen. Begreifen können wir immer nur den Widerspruch gegen die Wahrheit, in dem wir existieren, nicht aber die Wahrheit mitten im Widerspruch, die uns in der Offenbarung begegnet. Es gibt — das ist's, was die theologische Neuzeit in so verhängnisvoller Weise verkannt hat — kein menschliches Organ für die Offenbarung. Welches Moment des menschlichen Selbstbewußtseins könnte auch dafür, als Weg zu diesem Ziel, als Brücke über diesen Abgrund, als Träger der hier auszuführenden Bewegung in Betracht kommen? Wissen wir darauf keine Antwort, dann stehen wir aber vor einer Wiederholung derselben paradoxen Situation, in der wir uns am Anfang des vorigen Abschnitts befanden, als wir uns, von der Trinitätslehre herkommend, den Sinn des Satzes „Gott offenbart sich" von seiner objektiven Seite aus klar zu machen suchten. Der sich offenbarende Gott ist der verborgene Gott, Offenbarung ist Nicht-Offenbarung mußten wir dort sagen. Und nun: der Mensch, dem sich Gott offenbart, ist der Mensch, dem Gott nicht offenbar werden kann. Jede Qualität dazu geht ihm ab. Gemeinschaft mit Gott, wie sie dadurch gesetzt wäre, daß Gott ihm offenbar würde, ist ein Prädikat, das das Subjekt Mensch nur sprengen kann. Er müßte sich selbst als nicht existierend begreifen, um das zu ihm gekommene Wort Gottes zu begreifen. Wohlverstanden: gerade der Mensch, dem sich Gott wirklich offenbart, muß diese seine eigene Unmöglichkeit für die Offenbarung einsehen. Nur er sieht sie ein. Ohne Offenbarung könnte er über seine Kapazität für die Offenbarung recht optimistische Gedanken hegen. Und überall, wo man es vermeidet, den Begriff der Offenbarung allzu streng zu fassen, hegt man solche

optimistische Gedanken. Nicht auf Grund einer pessimistischen Anthropologie philosophischer Provenienz, sondern auf Grund der Offenbarung entsteht die Einsicht in die uns hier von einer zweiten Seite beschäftigende Unmöglichkeit dessen, was man so selbstverständlich als „Beziehung zwischen Gott und Mensch" meint feststellen und beschreiben zu können. Gerade der Mensch, der vor Gott steht wie der Prophet, versteht, daß er nicht vor Gott stehen, daß er vor Gott nur vergehen kann. Wiederum stehen wir also unentrinnbar vor einer so erschreckenden Gleichung wie der, die uns in § 14 so lange beschäftigt hat: erschreckend nicht nur darum, weil sie so unzweideutig gegen den Satz des Widerspruchs verstößt, sondern erschreckend wegen ihres Inhaltes, der offenbar besagt, daß gerade das Drinnensein ein Draußensein, gerade das Ja ein Nein bedeutet, gerade in der Nähe Gottes die Ferne von ihm an den Tag kommt, oder wie wir in § 6 sagten: gerade die göttliche Antwort den Menschen so rettungslos sich selbst zur Frage macht. Wiederum muß sich also die Frage nach der Möglichkeit (nun nach der subjektiven Möglichkeit) der Offenbarung präzisieren zu der Frage nach der Bedingung, unter welcher die fatale Gleichung möglicherweise auch umgekehrt werden darf, so daß dann zu sagen wäre, daß eben der Mensch, der nicht vor Gott stehen kann, der Mensch ist, der in Wahrheit vor Gott steht. Offenbar unter der Bedingung wäre diese Umkehrung möglich und erlaubt, daß in diesem Verhältnis, wie in der Fleischwerdung des Wortes Gott aus seiner Gottheit, so nun auch der Mensch aus seiner Menschlichkeit — ohne sie aufzugeben, nein, indem er sie betätigte — heraustreten, außerhalb seiner selbst, d. h. seines im Widerspruch gefangenen Seins und Bewußtseins bei Gott, ja in Gott zu leben vermöchte, um so von Gott aus, mit von Gott geöffneten Augen, in seinem Lichte das Licht, durch Offenbarung die Offenbarung zu erkennen. Anders ausgedrückt: es müßte eine Betätigung seiner im Widerspruch gefangenen und zwar endgültig gefangenen Menschlichkeit geben, hinter deren eingestandenes menschliches Unvermögen tragend, erfüllend, gutmachend, Gott selbst

sich stellen, für den Menschen eintreten würde, mit dem Vermögen, das nur in Gott selbst für Gott selbst vorhanden ist — eine Betätigung, in der wohl der Mensch der Wollende, Tätige und Vollbringende wäre, aber so, daß Gott sich selbst als Anfang, Mitte und Ende dieser menschlichen Tätigkeit gesetzt hätte, ihr rein von sich aus, nicht um ihrer selbst willen, sein Wohlgefallen und damit Sinn, Wahrheit, Kraft und Gelingen schenkte, selbst Organ, Weg, Brücke dieser menschlichen Bewegung und Betätigung sein wollte. Wenn es ein solches durch Gottes Willen und Tat verwirklichtes In-Gott-Sein des Menschen gäbe, ein In-Gott-Sein des Menschen gerade in der Betätigung seiner Menschlichkeit, dann würde offenbar der Mensch, wie er ist, also in seinem Widerspruch vor Gott zunichte werdend, vor Gott stehen, Gott durch Gott gefunden haben, Gott in Gott erkennen, in Gott vor Gott möglich sein als Empfänger seines Wortes. Er wäre dann ein Gefäß, ein sehr irdisches Gefäß freilich, aber ein Gefäß der Offenbarung Gottes und damit für Gott selber. Offenbarung wäre dann auch subjektiv, vom empfangenden Menschen aus betrachtet, möglich. Jene menschliche Betätigung, auf der Gottes Wohlgefallen ruhte, wäre dann in ihrer ganzen Gebrechlichkeit identisch (nicht an und in sich, nicht um ihrer selbst willen, aber wegen des auf ihr ruhenden göttlichen Wohlgefallens) mit dem wirklichen Empfang, dem Vernehmen und Aufnehmen der Offenbarung. Unter dieser Bedingung wäre also jene Gleichung umzukehren, wäre gerade von dem Menschen, der nicht vor Gott steht, zu sagen, daß er vor Gott steht: wenn Gott, indem er ihm in seinem Wort begegnet, ihn zugleich in seiner ganzen Unkraft, ja Verkehrtheit, in seine eigene Kraft und Gerechtigkeit einbeziehen, ihn zu sich rechnen würde, selber sein Ziel und sein Weg sein würde. Offenbarung würde subjektiv möglich, wenn ihre Wirklichkeit von Haus aus nicht nur ein Dort, sondern auch ein Hier, nicht nur ein Objektives, sondern auch ein Subjektives bedeutete, wenn Gott sich nicht nur im Sohne offenbarte, sondern auch durch den heiligen Geist. — Mit dem letzten Satz ist bereits ausdrücklich verraten, daß natürlich auch

die Aufstellung dieser Bedingung keine Konstruktion a priori ist, sondern eine nachzeichnende Beschreibung der göttlichen Wirklichkeit, ebenso gegeben und unerhört wie die der Fleischwerdung des Wortes, in der wir die objektive Möglichkeit der Offenbarung erkannten. Gemeint ist mit dem, was wir hier zu umschreiben versucht haben, das Wunder der Ausgießung des heiligen Geistes, der den die Offenbarung vernehmenden Glauben und Gehorsam in uns schafft und uns damit dahin stellt, wo wir aus uns selber und in uns selber nimmermehr stehen können. Er schafft — wie er aus dem Nichts die Welt werden läßt und in der Jungfrau Maria die Wohnung des Logos, so aus einem Stück gebrechlicher und verwerflicher Menschennatur das Wissen und Tun des Menschen, das ihn selbst in seiner Offenbarung zum Gegenstand hat. Wie in der Schöpfung und wie in der Fleischwerdung, so haben wir es auch hier mit dem Wunder Gottes zu tun, mit einem Geschehen, das in Gottes Freiheit und Majestät seinen alleinigen Realgrund und Erkenntnisgrund hat. Daß dem so ist, das dürfte angesichts der paradoxen Gleichung, in der wir das Problem formulieren mußten, und angesichts der paradoxen Umkehrung, mit der seine Beantwortung vorläufig anzudeuten war, von selbst einleuchten. Es bedarf nicht mehr und nicht weniger als Gottes selber, seiner Wirklichkeit, zur Auflösung dieses Rätsels, zur Ausfüllung des durch jenes Paradox bezeichneten leeren Raumes. Und die Wirklichkeit des Wohlgefallens, in dem Gott den Menschen begreift, so daß der Mensch in der Lage sein kann, von Gott her zu Gott hin zu blicken, das ist eben Gott der heilige Geist. Er ist es, der (§ 13) als der Erlösergott jetzt und hier schon eintritt für unsere im Widerspruch gefangene Menschlichkeit. In Ihm sind wir hörend, sehend, empfänglich für die Wirklichkeit des Wortes Gottes. Als Beziehung zwischen Ihm und dem Worte sind der Glaube und der Gehorsam des Menschen qualifiziert als seine wirkliche Gemeinschaft mit Gott. Abgesehen von der Tat des heiligen Geistes, abgesehen von dem Ereignis der Pfingsten ist alle Konstruktion der subjektiven Möglichkeit der Offenbarung

noch einmal eine Brücke, die in der leeren Luft über dem Abgrund endigt. Daß man also auch an diesem Punkt unserer Überlegung nur ja nicht vergesse, daß kein Ding oder Begriff eines Dinges, sondern allein der handelnde Gott selbst die Größe ist, auf die alle Linien, die wir hier ziehen, ausgerichtet sind, auf die ausgerichtet sie allein als sinnvoll zu verstehen sind! Was sollten wir uns denken bei diesem gleichzeitigen In-sich-selbst-bleiben und Aus-sich-heraustreten des Menschen, bei einer Betätigung seiner Menschlichkeit, die wesentlich vielmehr von Gott und in Gott getan ist, deren wesentliches Subjekt also der Mensch gerade nicht ist, obwohl sie doch seine Betätigung ist? Diese Beschreibung ist genau insofern möglich und notwendig, als sie ein stattfindendes Handeln Gottes am Menschen, als sie eben die Ausgießung des heiligen Geistes beschreibt.

2. Nachdem wir diesen Hinweis auf die auch hier vorweg in Rechnung gestellte Wirklichkeit Gottes und den damit gemachten Vorbehalt ausgesprochen haben, werden wir nun doch auch hier gut tun, noch etwas weiter zu denken unter dem Gesichtspunkt der Möglichkeit, gut tun, die subjektive Bedingung, unter der Gott dem Menschen offenbar sein kann, noch etwas genauer zu bestimmen. Unter welchen Modifikationen müßte das, wenn überhaupt, wahr sein, daß der Mensch, der doch nicht vor Gott stehen kann, nun doch und nun gerade als dieser Mensch wirklich vor Gott steht? Wir meinen folgende vier Punkte zu sehen:

a) Der Mensch müßte in diesem Verhältnis streng und konsequent als das gesehen sein und gesehen bleiben, was er in sich selbst nun einmal ist: als arm, elend, nackt und bloß in Beziehung auf Gott, non capax infiniti, nicht irgendeiner Philosophie zuliebe, sondern weil er gerade im Licht der Offenbarung so und nicht anders dasteht. Sein Sein, sein Begriffensein in Gott, wie es in diesem Verhältnis stattfinden soll, dürfte auf keinen Fall zum Vorwand dienen, seinen Charakter als Mensch, als dieser Mensch, als der ich mich existierend vorfinde, alteriert, erhöht, vergottet vorzustellen, auch nicht im Blick auf die, auch abge-

sehen von Gott gangbare Skala der religiösen Erlebnismöglichkeiten bis hinunter in die tiefsten Tiefen des Irrationalen, des inexplizierten Seelengrundes. Widerfahrnissen dieser letzteren Art kann sich unter Umständen niemand ganz entziehen, aber es muß klar bleiben, daß sie eine qualitative Veränderung der Stellung des Menschen in diesem Verhältnis nicht bedeuten können. Es kann sich, wenn in diesem Verhältnis wirklich die subjektive Möglichkeit der Offenbarung gegeben sein soll, nicht etwa darum handeln, daß der Mensch durch solche Ereignisse auf seiner Seite nun doch etwa in die Lage versetzt ist, selber, d. h. abgesehen von der Tat des heiligen Geistes, als das glückliche Subjekt jener Erlebnisse Offenbarungsempfänger zu sein, Gott in sich, statt sich in Gott zu entdecken. Das zweite schließt nämlich das erste nicht etwa ein, sondern aus, und umgekehrt. Die Möglichkeit des heiligen Geistes besteht in der Umkehrung jener fatalen Gleichung, daß eben der Mensch, dem sich Gott offenbart, sich als solchen erkennen muß, dem sich Gott nicht offenbaren kann. Nur dieses verlorene Schaf wird von dem guten Hirten gesucht und gefunden. Die 99 Gerechten mögen in dieser Hinsicht sehen, wo sie bleiben. Ist jene Gleichung gar nicht mehr fatal, ist sie zu dem analytischen Satz geworden, daß Gott sich dem Menschen offenbart, der in der Lage ist, auf Grund seiner psychologischen oder parapsychologischen Möglichkeiten Offenbarung aus eigenem Vermögen zu erfassen, bedarf sie also keiner Umkehrung mehr (wie ja auch ein solcher Mensch zweifellos keiner Bekehrung bedarf!) — habeat sibi, man kann unter Erlebnis etwas so Großes und unter Offenbarung etwas so Kleines verstehen, daß jenes harmlose Verhältnis zwischen beiden wohl vorstellbar wird. Der heilige Geist ist dann offenbar überflüssig, weil man das, was angeblich er geben müßte, sich selbst zu beschaffen weiß. Denn die Möglichkeit des heiligen Geistes bestünde in der Umkehrung jener Gleichung, sie setzt also voraus, daß der Mensch, der interiore illo magistro das Wort Gottes vernimmt, es sonst und von sich aus zu vernehmen keine Möglichkeit hat. Das Widerfahrnis der Gnade ist psychologisch so wenig faßbar wie das Ereignis

der Inkarnation historisch. Es ereignet sich nicht auf der Ebene der Widerfahrnisse, deren sich der Mensch hinterher als seiner Erlebnisse rühmen könnte und möchte. Glauben und Gehorchen als Werk des heiligen Geistes in uns besteht gerade im Ergreifen dessen, was man nicht erleben kann und in dessen Licht man sich selber erst recht in jener Armut, nämlich in der Gefangenschaft seines Widerspruchs zu Gott kennt. Also: nicht nur der Sohn Gottes geht inkognito durch die Welt — dasselbe gilt von dem, was die Seinen wirklich zu den Seinen macht: ihr Leben ist verborgen mit Christus in Gott (Kol. 3, 3). Auch das Inkognito dieses ihres Lebens darf nicht gebrochen, das indirekte nicht in ein direktes Verhältnis umgedeutet werden. Sonst ist es nicht mehr dieses Verhältnis.

b) Ebenso unzweideutig müßte aber in diesem Verhältnis Gott wirklich Gott sein, Gott selber, Geist, nicht irgendein Geist, sondern der heilige Geist, der Schöpfer Geist. Also nicht ein Irgendetwas, das im Menschen oder in dem sich der Mensch befände, auch nicht ein Strom von Leben oder Gnade, in dem der Mensch nachher nur so „baden" könnte, wie Goethe einmal in einer weniger guten Stunde gereimt hat. Das Alles ist zum vornherein nicht Gott, und zwar darum nicht, weil bei dem Allem zwischen Gott und Mensch eine Kontinuität vorausgesetzt ist, die durch die Offenbarung gerade negiert wird. Es müßte unzweifelhaft gewiß sein, daß jener gottferne, gottfremde, gottabgewandte Mensch durch Gott zu Gott hin ist. Es dürfte sich nicht bloß um etwas bloß Postuliertes, Erschlossenes, Geahndetes, Vermutetes, um ein dunkles Woher seiner eigenen dunklen Zustände handeln, z. B. seines religiösen Gefühls, das doch irgendwoher kommen muß, das doch so offenkundig das Bewußtsein um irgendeinen Objektgehalt in sich trägt! Der Mensch müßte den, der da zu ihm hintritt, für ihn eintritt, erkennen mit derselben Bestimmtheit, mit der er sich selbst — als Sünder erkennt. Gott dürfte in keinem Sinn ein Problem sein in diesem Verhältnis, sondern die Luft, in der da geatmet wird, der Berg, von dem man da herunterkommt. Dazu müßte aber der Mensch

Gott von sich selbst, von seinen Zuständen und Tätigkeiten, jeden Augenblick zu unterscheiden in der Lage und willens sein. Bei Gott und in Gott sein, müßte bestimmt bedeuten: bei einem unaufhebbar Andern sein. Gott in der metaphysischen Verlängerung unseres eigenen Lebensdranges, Gott als der Urgrund unseres eigenen élan vital ist auf keinen Fall Gott. Die Wahrheit und Kraft des in Frage stehenden Verhältnisses hängt daran, daß es eine Begegnung ist, und zwar eine Begegnung, in der Gott dem Menschen in nicht nur quantitativer, sondern qualitativer Überlegenheit gegenübertritt. Dieses Qualitative müßte so grundsätzlich als solches begriffen sein und in Geltung stehen, daß von einer Verwischung der Grenzen gar keine Rede sein könnte. Als Schöpfer, als Persönlichkeit, als Geist müßte Gott dem Menschen in diesem Verhältnis gegenüberstehen. Ein Befehlen und Segnen müßte sein Schaffen auch hier sein wie bei der Geburt aus der Jungfrau. Sein Wirken, jene Neuqualifizierung unserer Menschlichkeit, sie dürfte nur unter größtem Vorbehalt mit den Begriffen bezw. Bildern von Ursache und Wirkung, Druck und Eindruck, von großem und kleinem Quantum oder auch unter dem Bilde des Wachstums in seinen verschiedenen Stadien bezw. des Lebens in seinen verschiedenen Gestalten beschrieben werden — unter dem Vorbehalt nämlich, daß Gott ein Er und kein Es ist, wie es durch alle diese Redeweisen allzu nahegelegt wird. Von Gott zu Gott umgekehrt werden können wir nur dann, wenn wirklich Gott auf dem Plan ist.

c) Die von Gott befohlene und gesegnete Tätigkeit im Leben des sündigen und sterblichen Menschen, der Glaube und der Gehorsam, in dem er Gott begegnen würde, müßte wirkliche Tat des Menschen sein. Sie dürfte ihm nicht so widerfahren, wie einem ein Hagelwetter oder ein Erdbeben widerfährt. Es müßte diese Begegnung Frage und Antwort, Sprechen und Hören, Geben und Nehmen zwischen ihm und Gott bedeuten; er müßte ein Handelnder sein in diesem Verhältnis, nicht etwa bloß ein wachsender Zweig am göttlichen Baume oder ein fliegendes Blatt im göttlichen Winde oder ein Tropfen im göttlichen

Meer, oder ein Stein von der göttlichen Lawine, oder gar ein Rad, angetrieben vom göttlichen Motor. Viel zu wenig ist in dieser ganzen Bilderwelt (außer der Distanz zwischen Gott und Mensch) auch das ernst genommen, daß Begegnung mit Gott eine Beanspruchung unseres eigenen Lebensaktes als solchen bedeutet. Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch muß, wenn das Wort einen Sinn haben soll, ebenso eine Wendung des Menschen zu Gott wie eine Wendung Gottes zum Menschen bedeuten, obwohl die Wendung des Menschen nur in ihrer Begründung in der Wendung Gottes und in ihrer Beziehung zu ihr Gemeinschaft mit Gott wirklich bedeutet. Nicht um ein Versinken und Vergehen, nicht um ein gegenüber Wissen und Tun neutrales Lebensgefühl könnte es sich auch auf Seiten des Menschen handeln, sondern, bei aller restlos zu anerkennenden Gebrechlichkeit und Fragwürdigkeit alles menschlichen Wissens und Tuns als solchen, doch gerade um ein solches, um Erkennen, Vernehmen und Anerkennen, um Respekt und Beugung gegenüber dem sich offenbarenden Gott, um Glauben und Gehorsam, von Gott befohlen und gesegnet (und darum und darin allein gerechtfertigt und geheiligt), aber um ein Wissen und Tun des Menschen. Er müßte, obwohl ein irdenes Gefäß, obwohl die überschwengliche Kraft dieses Wissens und Tuns von Gott ist und nicht von uns (1. Kor. 4, 7), als Hörer und Täter des Wortes allen Ernstes anzusprechen sein.

d) Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, in dem nun also wirklich Gottes Offenbarung mir, dem Menschen, zuteil würde, dieses Verhältnis müßte auch in dem Sinn ein freies, nicht ein statisches sein, daß auch seine Konstanz nie etwas anderes bedeuten dürfte, als die Konstanz einer nicht nur fortlaufenden, sondern in jedem Augenblick in vollem Ernst mit dem Anfang anfangenden Handlung. Es dürfte nie als schon gegeben, schon bestehend, nie unter dem Gesichtspunkt eines Naturgesetzes oder auch einer mathematischen Funktion aufgefaßt werden, sondern immer als aktuell, d. h. in der vollen Labilität einer sich soeben ereignenden Tat. Es müßte ein Verhältnis sein, dessen Bestehen jeden Augenblick ebenso durch das Reden des jeden

Morgen neu gütigen Gottes wie im Wissen und Tun, im Glauben und Gehorchen des Menschen sich erneuern müßte, um wahr zu bleiben. Wie könnte es anders sein, wenn wirklich das majestätisch freie Wohlgefallen Gottes *dort* und das durch dieses göttliche Wohlgefallen gerechtfertigte und geheiligte Glauben und Gehorchen als freie Tat des Menschen *hier* das Ereignis konstituieren, das über die Wahrheit dieser Beziehung entscheidet? Ein Gespräch müßte also diese Beziehung sein, ein Kampf, ein Drama, aber ein solches, in dem kein Moment nicht Peripetie, in dem jeder Sieg oder Niederlage, Stehen oder Fallen, Leben oder Tod bedeutet. Ein Jakobskampf, in dem man notwendig an der Hüfte gelähmt wird, wenn es dabei bleiben soll: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn!" Jeder Augenblick mit dem Charakter völliger Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit, jeder Augenblick, so wahr es um Gott geht in dieser Beziehung, den Einsatz, das Risiko der Existenz des Menschen erfordernd! Wie könnte es anders sein, wenn dieses Verhältnis nun wirklich die subjektive Möglichkeit der Offenbarung, die Erschließung des Menschen für das Licht im Dunkel seines Daseins, für die Überwindung seines Widerspruchs zu Gott und mit sich selbst, für das Ende seiner Fremdlingschaft sein sollte? Ist Gott wirklich so sehr Gott, daß er auch dieses Letzte tut, nicht nur selber das Licht ist, das sich uns zeigt, sondern nun auch das Licht, in dem wir das Licht sehen, und weiß der Mensch, daß es für ihn nur darum gehen kann, in dieser Gemeinschaft mit Gott Gott zu erkennen, wie könnte dann die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, das Wachen, Beten, Flehen, das Suchen dieser Gemeinschaft etwa aufhören, in ein Besitzen und Genießen sich verwandeln? Nein, immer auf des Messers Schneide, will sagen: mitten in der existentiellen Entscheidung müßte dieses Verhältnis nicht sowohl stehen als geschehen, wahr sein, indem es wahr wird: in Gottes Erwählen, Berufen, Befehlen, Segnen dort, in des Menschen immer neu zu begründendem Wissen und Tun hier. Eben in der Dauer dieses Umgangs mit Gott, in der Unausweichlichkeit dieser Entscheidung, in der Konstanz der Le-

bendigkeit dieser Begegnung mit Gott müßte die Ruhe, das Gegebensein, die Gewißheit, die tiefste Unerschütterlichkeit dieses Verhältnisses gesucht und gefunden werden. Eine andere subjektive Möglichkeit der Offenbarung als diese kann es nicht geben.

3. Inwiefern gibt es diese Möglichkeit? Ist ihre Umschreibung tatsächlich die Umschreibung einer Wirklichkeit im gleichen Sinn wie das, was wir in § 14 über die objektive Möglichkeit der Offenbarung gesagt haben, eine Umschreibung der Wirklichkeit der Erscheinung Jesu Christi gewesen ist? Mit dieser Wiederholung der Frage nach der hier vorausgesetzten Wirklichkeit beendigen wir unseren ersten Gedankengang. Die grundsätzliche Antwort ist ja bereits gegeben: die Gnade ist die Ausgießung des heiligen Geistes. Er ist die Wirklichkeit, in der wir Gottes Offenbarung begegnen. Er macht das Wort zum Licht für unsere blinden Augen. Aber wie kommen wir dazu, mit dieser Wirklichkeit, mit der Gegenwart des heiligen Geistes zu rechnen? Offenbar wäre es nicht angängig, jetzt noch einmal zu antworten: durch das Wort Gottes — so richtig diese Antwort an sich ist. Wo das Wort Gottes nicht ist, da ist auch sein Geist nicht. Er ist ja als Geist Gottes, als der heilige Geist, der Geist des Vaters und des Sohnes oder des Wortes. Er eröffnet uns, er macht uns zugänglich und möglich für das Wort. Wenn das Wort zu uns gesprochen und von uns vernommen ist, dann und nur dann hat auch der Geist gewirkt. Insofern ist die subjektive Möglichkeit der Offenbarung, ist die Gnade in der Tat das einheitliche Werk des Wortes und des heiligen Geistes. Aber eben danach fragen wir jetzt, wie wir dazu kommen, mit diesem einheitlichen Werk Gottes an uns zu rechnen als mit einer geschehenen und geschehenden Wirklichkeit? Wir könnten weiter antworten: indem wir glauben und gehorchen, ist sie unsere eigene Wirklichkeit. Indem wir in jenes Gespräch, in jenen Kampf, in jenes Drama nicht als Zuschauer, sondern als direkte Partner Gottes verwickelt sind, kann uns jene Wirklichkeit keine Frage mehr sein, ist uns das, daß die Gnade uns gesucht und ge-

funden hat, so gewiß wie eben unsere eigene Existenz. Auch das ist richtig. Aber auch das kann ein letztes Wort in dieser Sache nicht sein. Wir dürfen gerade bei der Beantwortung unserer Frage nicht vergessen, daß unsere eigene Wirklichkeit, eben wirklich unsere eigene, d. h. aber unsere sündige Wirklichkeit ist, und daß es sich nicht von selbst verstehen kann, daß unsere Existenz als solche uns die Möglichkeit bedeutet, Gottes Offenbarung zu empfangen. Was wir von ihr als solcher wissen, kann doch immer nur das sein, daß wir uns im Widerspruch zu Gott befinden. In ihr selber kann jene Möglichkeit nie begründet gedacht werden, auch wenn wir dieser Möglichkeit in der Tat so gewiß sind wie unserer eigenen Existenz. Wie komme ich dazu, mir selbst solches Vertrauen zu schenken, daß ich es wage, auf die Wirklichkeit der Ausgießung des heiligen Geistes, auch in bezug auf mich, der mir geschenkten Gnade zu vertrauen? Doch nicht etwa, indem ich zurückfallend in den Cartesianismus oder in den dem Cartesianismus nur zu geistesverwandten Pietismus auf die Autopistie meines Selbstbewußtseins als des Grundes und Maßes aller Gewißheit, oder gar, wider alle Abrede, doch wieder auf mein Erlebnis poche? Daß ich in der Gnade stehend glaube und gehorche, daß Sündenerkenntnis etwas anderes ist als ein pessimistisches Anthropologumenon, und Heilserkenntnis etwas anderes als die dazu gehörige, womöglich durch eine bloße dialektische Umkehrung gewonnene religiöse Phantasmagorie, daß ich im Kampfe Jakobs begriffen bin und nicht etwa im Kampfe des Don Quixote — das alles weiß ich mit letzter Zuversicht nur dann und nur insofern, als ich es mir nicht selbst sage, — denn alles, was ich mir selbst sage, das kann auch Lüge sein, da hilft mir auch der Appell an das Tiefste und Allertiefste in mir selbst gar nichts — sondern nur insofern als es zu mir gesagt ist, und ich nur nachsage, was mir vorgesagt ist. Ist es mir gesagt, so gesagt, daß ich es von dem, was ich mir selbst sage, unterscheiden kann? So gesagt, daß ich es wagen kann, es daraufhin, als ein mir Vorgesagtes, nachzusagen und dann und insofern Vertrauen zu mir selbst fassend, auch zu mir selbst zu sagen?

Eben in diesem Zusammenhang greift nun ganz unvermeidlich und unentbehrlich der Begriff des Sakraments und zwar speziell der Taufe ein. Die Taufe teilt mir die Gnade nicht mit, das tut Gott, Gott das Wort und der Geist ganz allein. Die Taufe ist nicht die Ausgießung des heiligen Geistes. Darum kann ich auch mein Vertrauen nicht auf meine Taufe gründen, als ob ich dadurch, daß ich getauft bin, begnadigt sei. Nur durch Gott komme ich zu Gott, nur durch Gnade habe ich Vertrauen zur Gnade. Wohl aber ist die Taufe die vermißte Bestätigung, auf die hin ich es wage (indem ich, ich der Sünder, der Gnade vertraue), offenbar auch mir selbst, diesem meinem Vertrauen zu vertrauen. Durch den heiligen Geist und nur durch den heiligen Geist wird und ist der Mensch das, was er aus sich selber nicht werden und in sich selber nicht sein kann: ein Hörer und Täter des göttlichen Wortes. Er wird und ist es aber in der Taufe: seine Wirklichkeit, seine Existenz wird durch die Taufe unter das Zeichen der Gnade gestellt. Dieses Zeichen ist nicht die Gnade, es bringt und gibt sie auch nicht, sie wird durch dieses Zeichen weder vermehrt noch vermindert: das Wort allein ist die Gnade und der Geist allein bringt und gibt sie. Er öffnet uns die Augen und Ohren dafür. Aber diese Augen und Ohren sind ja unsere Augen und Ohren. An unserer Existenz handelt der heilige Geist, und so wären wir, abgesehen von ihm selbst, mit unserer Frage nach der Gewißheit unseres Wissens um dieses Handeln in der Tat auf diese unsere eigene Existenz verwiesen, auf unsere Existenz als Sünder. Antworten wir, daß wir mit der Gewißheit dieser unserer eigenen, nur zu eigenen Existenz des göttlichen Handelns an uns gewiß sind, dann haben wir diese unsere Existenz offenbar zum vornherein unter einem Vorzeichen, in einem bestimmten Licht gesehen, in dem uns ihr Zeugnis glaubwürdig ist. Dieses Licht ist aber nicht das Licht unserer Geburt, sondern das Licht unserer Taufe. Die Taufe ist nicht, aber sie bedeutet die Wirklichkeit der Gnade. Kann sie in keiner Weise dazu mitwirken, daß wir durch den heiligen Geist Hörer und Täter des Wortes werden und sind, so dürfte nun doch ersichtlich sein, daß es, da wir

das aus uns selber nicht werden und in uns selber nicht sind, nicht gleichgültig, sondern entscheidend notwendig ist, daß das, was wir aus uns selber werden und in uns selber sind, unter jenes Zeichen gestellt ist, das uns bedeutet, daß wir durch den heiligen Geist in der Gnade stehen, Hörer und Täter des Wortes sind. Es gibt eine Kundgebung der Wirklichkeit der Gnade inmitten unserer eigenen Wirklichkeit, auf die hin wir es wagen dürfen, ja wagen müssen, dem Zeugnis unserer Existenz zu trauen, unserer selbst sicher zu sein. Jener Befehl und jene Segnung, die, wie wir sahen, das Wesen der Tat des heiligen Geistes an uns ausmachen, sie liegen vor, nicht nur in ihrer göttlichen Wirklichkeit, sondern auch in ihrer menschlichen Wirklichkeit, als bedeutendes Zeichen, als das Symbol, neben dem alle anderen Symbole nur Abgötter sein können, als das Symbol des einen ewigen Sinnes, den unser Dasein hat: daß wir zu Gott gehörend, sein Wort wirklich hören können, sollen, dürfen. Dieser konkret vorliegende Befehl und Segen über unserer eigenen Wirklichkeit ist das Sakrament und unter dem besonderen Aspekt unserer Frage speziell die Taufe. In meiner Taufe, gerade als Kindertaufe, als Wassertaufe, als einmalige Taufe ist mir gesagt — in einer von allem, was ich mir selbst sage, sehr drastisch unterschiedenen Weise gesagt, daß die Gnade mich angeht, daß sie auch zu mir gekommen ist, daß ich Anlaß habe, der Stimme meines Existentialbewußtseins, gegen deren Glaubwürdigkeit so vieles einzuwenden wäre, zu vertrauen, mich selbst insofern ernst zu nehmen, als ich es unterlassen soll und darf, mißtrauisch neben mich selbst hinauszutreten, als ob das Wort der Wahrheit, das ich in der Kraft des heiligen Geistes vernehme, vielleicht doch nur neuer Übermut, neue Torheit meiner sündigen Menschheit, als ob der Kampf des Glaubens und Gehorsams, in den ich mich verwickelt finde, vielleicht auch eine große DonQuixoterie sein könnte. Damit, daß ich dessen gedenke, daß ich geboren bin, lebe, fühle, bin, damit, daß ich meiner Erfahrungen und Erlebnisse gedenke, ist diese Möglichkeit notorisch nicht abgeschnitten, wohl aber damit, daß ich meiner Taufe gedenke. Natürlich kann ich auch das nur im

Glauben und Gehorsam tun, ist die Kraft auch solchen Gedenkens und damit die Kraft des Sakramentes keine andere als die Kraft der Gnade selbst. Aber nun eben, und darauf kommt es ja an: die Kraft der in meiner Wirklichkeit sich bezeugenden, meine Wirklichkeit als Sünder rechtfertigenden und heiligenden Gnade, die Kraft der Gnade, die mir, dem Sünder, das Recht gibt, ja die Pflicht auferlegt, mich selbst ernst zu nehmen in meinem großen oder kleinen Vertrauen zu ihr, mir das Wort durch den Geist gesagt sein zu lassen. So gewiß wir selbst es sind, die auf die Frage nach der subjektiven (und damit dann auch nach der objektiven) Möglichkeit der Offenbarung Antwort geben müssen, so gewiß wir selbst uns dazu letztlich als inkompetent erklären müssen, so gewiß dürfte der hier nur vorläufig zu vollziehende Hinweis wichtig sein: es gibt eine sakramentale Selbsterkenntnis, eine Erkenntnis des Ich im Lichte des über ihm aufgerichteten sakramentalen Befehls- und Verheißungszeichens, die es letztlich allein möglich macht, jene Antwort, die wir selbst uns geben müssen, zu geben. Daß wir sie uns geben, daß wir dazu kommen, sie uns zu geben, das schafft unsere Taufe so wenig wie wir selbst oder so wenig wie irgend etwas in der Welt es schaffen kann. Das Recht dazu uns selbst gegenüber, den Trotz gegenüber dem Verdacht, in dem wir uns selbst haben müßten, wenn wir letztlich an unseren Glauben glauben sollten, das Memento gegenüber dem großen Vergessen, das unsere Existenz als der bloß Geborenen und Lebenden immer sein kann — dieses Recht, dieser Trotz, dieses Memento in unserer menschlichen Wirklichkeit ist uns in der Taufe gegeben.

§ 18. Die Gnade und die Religion

1. Der Begriff der Religion — 2. Die große Verwechslung (Schleiermacher) — 3. Gott und die Religion

Die auf einer Möglichkeit der menschlichen Seele beruhende Wirklichkeit der Religion besteht im reinsten Fall in der Ehrfurcht vor

einem ganz anderen, dem der Mensch auf Grund gemachter Erfahrungen im Gegensatz zu sich selbst und zu allem, was er sonst kennt, Überlegenheit und Hilfe zutraut. Diese Wirklichkeit als solche ist nicht die subjektive Möglichkeit der Offenbarung, sondern der kräftigste Ausdruck des Widerspruchs des Menschen zu Gott und mit sich selber. Ist sie Gemeinschaft mit Gott, dann nicht als solche, sondern durch Gottes Gnade, die sie als Glauben und Gehorsam annimmt.

1. Es ist nicht zu vermeiden, daß wir im Zusammenhang unserer Überlegung der subjektiven Möglichkeit der Offenbarung auch dem Begriff gerecht zu werden versuchen, der in der protestantischen (aber weithin auch in der katholischen) Theologie der letzten 200 Jahre die Rolle des Einen, Notwendigen hat spielen dürfen, dem Begriff der Religion.

Diese Rolle kann ihm in der hier versuchten Begründung der Dogmatik, wie kaum gesagt zu werden braucht, nicht zukommen. Seine fast unheilbare geistesgeschichtliche Belastung würde es an sich sogar sehr wohl rechtfertigen, wenn wir ihn mit demonstrativem Schweigen einfach übergehen würden. Der Vorgang, in dem die Religion als solche in den Mittelpunkt der theologischen Bemühungen rückte, in dem es immer möglicher wurde, an Stelle von Schrifterexegese „biblische Religionsgeschichte", an Stelle von Dogmatik „Religionsphilosophie" (Seeberg, Dogmatik II S. IV) zu setzen und zu treiben, immer möglicher die naive Forderung, „Religionspsychologie" zur Grundlage der ganzen Theologie zu machen, kurz, der Vorgang der Neukonstituierung der Theologie als „Religionswissenschaft" war ein unguter, ein Widerwillen und Zorn erregender Vorgang. Denn was bedeutet er Anderes, als daß die Theologie in sehr falsch verstandenem Selbsterhaltungstrieb sich verführen ließ, um des Linsengerichtes des Anschlusses an den Cartesianismus willen, das Erstgeburtsrecht ihres eigenen, dem Cartesianismus unvermeidlich widerstehenden Themas preiszugeben, die Wirklichkeit Gottes der Wirklichkeit der Religion methodisch unterzuordnen, sie eben damit irreparabel

preiszugeben und so nolens volens (eine Widerlegung Feuerbachs von Schleiermacher aus ist eine contradictio in adjecto) zur Untheologie, ja Antitheologie, ja Atheologie zu werden. Es ist genau so, wie Lagarde, selber ein großer Freund des Begriffs der Religion, aber auch im Gegensatz zu fast allen seinen Zeitgenossen eben darum ein bewußter und ehrlicher Untheologe, einmal schreibt: „Das Wort Religion ist im entschiedensten Gegensatz gegen das in der lutherischen, reformierten und katholischen Kirche geltende Wort Glauben eingeführt und setzt überall die deistische Kritik des allgemein christlichen Offenbarungsbegriffs voraus. Wollen wir da noch behaupten, daß wir uns im Kreise der Reformation befinden?“ (Deutsche Schriften S. 46.) Als man nicht mehr wußte oder wissen wollte, was Glaube und Gehorsam ist, als man sich nach einem Flecklein Humanität umsehen zu müssen meinte, auf dem man sich ungestört ansiedeln und niederlassen konnte, da fing man an mit jenem verräterhaften Interesse, mit jener treulosen Emphase von der Religion zu reden, nicht, wie man nachher affektierte, aus positiver Freude an der Entdeckung dieser Wirklichkeit, sondern aufatmend, wie ein geschlagenes Heer, das in Ermangelung eines Bessern, vom Gegner manövriert, mehr als selber manövrierend, nun eben diese kümmerliche Stellung sich vorläufig gefallen läßt. Hinter dem Fremdwort „Religion“, aber auch hinter dem neuerdings lieber gebrauchten deutschen Wort „Frömmigkeit“, aber natürlich auch hinter dem nachträglich doch wieder herangezogenen und in das Prokrustesbett jenes modernen Begriffs gezwängten Wort „Glauben“ steht im Munde der neueren Theologie schlechterdings nichts anderes als das mehr oder weniger verschämte Bekenntnis, daß man als moderner Mensch (was man vor allem sein wollte!) nicht mehr wagte, methodisch grundlegend und mit erhobener Stimme von Gott zu reden. An diesem üblen Geruch des Begriffs „Religion“ haben weder Schleiermachers Reden noch, mehr als 100 Jahre später, Rud. Ottos „Das Heilige“ etwas ändern können, im Gegenteil. Man begibt sich also, auf die Sache gesehen, in keine gute Gesellschaft, wenn man diesem Begriff

überhaupt Beachtung schenkt. Dennoch hieße es nun eine in unserem Zusammenhang mindestens in Frage kommende Wirklichkeit zu übersehen, wenn wir uns darauf gar nicht einlassen wollten.

Religion ist eine Wirklichkeit. Wie man auch ihren geschichtlichen Ursprung und ihr psychologisches Wesen erklären, wie man auch über ihren theologischen Gehalt urteilen möge, sie ist fort und fort Ereignis: In der Welt der Religionen vor allem, d. h. in den größeren oder kleineren, dauerhaften oder vorübergehenden, so oder so geformten Erscheinungen gemeinsamer Religion; aber vor, neben und in dieser Welt, immer auch in der systematischer Beobachtung und Erkenntnis kaum zugänglichen, aus jenen geschichtlich soziologischen Bildungen und Bindungen vielleicht nur zum kleinsten Teil erklärbaren Religiosität der einzelnen Individuen. Handelte es sich bei der Frage nach der subjektiven Möglichkeit der Offenbarung um den Nachweis der Tatsache, daß Religion mit einer an Vollständigkeit grenzenden Allgemeinheit ein Menschheitsphänomen ist, so gut wie Politik, Wissenschaft oder Kunst, aber auch so schlecht wie allerhand andere, weniger edle Phänomene, handelte es sich um den Nachweis, daß das Ereignis individueller und sozialer Kultur immer und überall auch das Ereignis irgendeiner Religion in sich begreift, dürfte aus ihrem Vorhandensein, wenn nicht die Wirklichkeit, so doch die Möglichkeit einer Begegnung des Menschen mit Gott tatsächlich erschlossen werden, dann wären wir in der Lage, jene Frage so gemächlich zu bejahen, wie dies gemeinhin zu geschehen pflegt. Auch der Nachweis dürfte ja so oder so zu erbringen sein, daß das Ereignis der Religion auf einer Strukturnotwendigkeit, auf einem Apriori des menschlichen Bewußtseins beruht und endlich auch der, daß es die Aktualisierung eines bestimmten, von keinem Weitblickenden und Besinnlichen zu verschmähenden individuellen und sozialen Wertes bedeutet. Die Leichtigkeit, dieser Wirklichkeit habhaft zu werden, läßt den Eifer, mit dem sich die neuere Theologie darauf gestürzt hat, um in ihr ihre Begründung zu suchen, begreiflich erscheinen, und man könnte sich sogar darüber wundern, daß man nicht schon in viel früheren

Perioden der Geschichte der Theologie auf diese billig zu habenden Lorbeeren aufmerksam geworden ist. Aber das fragt sich eben — und diese Frage scheint frühere Zeiten von diesem Weg zurückgehalten zu haben, ob es auf diesem Weg in Beziehung auf das Problem der Offenbarung auch nur das geringste Vorwärtskommen gibt oder ob sein Betreten nicht zum vornherein bedeutet, daß man ihm, dem entscheidenden Problem einer wirklichen Theologie, vielmehr den Rücken kehrt.

Was ist Religion? „In unseres Busens Reine wogt ein Streben, sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben, enträtselnd sich den ewig Ungenannten. Wir heißens Frommsein." Diese Definition Goethes ist nicht nur schön, sondern auch so richtig und vollständig, als es sich der Religionswissenschaftler nur immer wünschen kann. Wir folgen bekanntlich ebenfalls Goethe und denken zugleich an die bestmögliche Deutung des „Heiligen" nach der Darstellung von Rud. Otto, wenn wir diese Definition zusammenfassen in dem Begriff der Ehrfurcht. Die Wirklichkeit der Religion besteht in der Ehrfurcht des Menschen vor einem von ihm aus gesehenen ganz Anderen, Unbekannten, in dem er das gefunden hat, was ihm selbst und allem, was er sonst kennt, abgeht: die Wahrheit, die Ruhe und die Macht, die den Dissonanzen, die der Zerrissenheit der sonstigen Wirklichkeit überlegen ist und darum die Hilfe, deren er, in diese sonstige Wirklichkeit verwickelt, zu seiner Existenz bedarf, und der er Beides, die Überlegenheit und die Hilfe, daraufhin, daß er sie einmal bei ihr gefunden, auch fernerhin zutraut. Indem ihm seine Bindung an dieses Andere, wie immer im Einzelnen, bewußt wird, indem er also aus Dankbarkeit strebt, sich ihm freiwillig hinzugeben, ist Religion, in welcher Form immer, Ereignis, — Ereignis, das, indem es wirklich wird, offenbar in einer Möglichkeit der menschlichen Seele begründet ist. Der Mensch ist jenes Strebens fähig, er kann fromm sein, kann Religion haben. Die Frage, auf die wir zunächst zu antworten haben, ist die, ob dieses Können mit der subjektiven Möglichkeit der Offenbarung tatsächlich identisch ist,

ob wir also das Korrelat zum Worte Gottes etwa tatsächlich in der Wirklichkeit der Religion zu suchen haben.

2. Daß die Wirklichkeit der Religion und die subjektive Möglichkeit der Offenbarung eins und dasselbe seien, das ist die Lehre Schleiermachers und der vielen, die so oder so in seinen Spuren gehen. Es erscheint also als geboten, die Beantwortung unserer Frage in Form einer Auseinandersetzung mit dem eben von Schleiermacher vorgetragenen Begriff der Religion zu vollziehen. Wir gehen aus von unserer § 17, 2 gegebenen Bestimmung der Bedingungen, unter denen das Stehen des Menschen vor Gott eine denkbare Möglichkeit ist, und fragen uns, inwiefern der moderne, mit jener Identifizierung belastete Religionsbegriff mit diesen Bedingungen zusammen zu denken beziehungsweise nicht zusammen zu denken ist.

a) Wir sahen, daß der Mensch, dessen Stehen in der Gemeinschaft mit Gott sinnvoller Weise zu behaupten wäre, begriffen sein müßte in seiner unzweideutigen Menschlichkeit, d. h. in seiner durch keinen offenkundigen oder heimlichen Besitz gemilderten Bedürftigkeit Gott gegenüber. Sofort geraten wir in Verlegenheit, wenn wir mit dieser Voraussetzung Schleiermachers Reden aufschlagen. Beileibe nicht dahin, wo der Mensch arm, elend, nackt und bloß ist, werden wir da geführt, sondern vielmehr „auf die Zinnen des Tempels der Menschheit". Als den Stolz und die Krone der Humanität denkt Schleiermacher die Religion ihren Verächtern vorführen zu können. Daß sie aus den Anlagen der Menschheit hervorgehe, aus dem Innern jeder besseren Natur von selbst hervorgehe, daß ihr eine eigene Provinz im Gemüt angehöre, daß sie ein Kontinuum sei im menschlichen Gemüt, daß sie im Gegensatz zu 1. Kor. 2, 9 in des Menschen Herz gekommen sei als eigentümliche Gemütsbewegung, nämlich als Sinn und Geschmack für das Universum, daß es einen Teil der Seele gäbe, in welchem die Gottheit vorzüglich wohne, sich in ihren unmittelbaren Wirkungen offenbare und selbst beschaue, das wird uns hier gesagt. Wohl gebe es nur verhältnismäßig wenig Menschen,

die geradezu als Virtuosen, Mittler, Priester oder Heroen der Religion angesprochen werden könnten, aber immerhin: es gibt solche und für sie wie für die übrigen ist die Frage der Aktualisierung jener religiösen Anlage nur eine Frage des Verständnisses, das der Mensch für sein eigenes Innerstes gewinnen, der richtigen Entwicklung, die er durchlaufen, der entscheidenden Erlebnisse, die er schließlich machen muß. Trifft nur die richtige Anschauung des Universums außer ihm mit dem richtigen Gefühl dafür in ihm zusammen, dann tritt der Augenblick des Erlebnisses des Ewigen ein (Schleiermacher hat ihn als eine Art Vermählung beschrieben) als die höchste, aber durchaus erreichbare, dem Redner über die Religion direkt bekannte Blüte dieser höchsten und edelsten Lebensfunktion. Nüchterner, aber um so deutlicher schildert uns Schleiermachers Glaubenslehre denselben Tatbestand. Es gibt jenseits von Denken und Wollen, manchmal beide zurückdrängend, manchmal auch bloß sie begleitend, ein drittes Bewußtseinsmoment, das unmittelbare Selbstbewußtsein oder Gefühl. Dieses, im Gegensatz zu jenen, als bloße Empfänglichkeit zu verstehen, auf eigentümliche Weise bestimmt (durch eine Anschauung, würde es in den Reden geheißen haben) ist die Frömmigkeit. Sie ist ungeachtet ihrer zu- und abnehmenden Kräftigkeit ein kontinuierliches Bewußtsein und ein wesentliches und allgemeines Element der menschlichen Natur, dessen eigentümliches Leben im Mikrokosmos des Individuums wie im Makrokosmos der Geschichte sich am besten nach Analogie des Lebens in der Natur beschreiben läßt. Diese fraglos gegebene innere Wirklichkeit besteht aber darin, daß das menschliche Sein im Selbstbewußtsein eins ist mit dem göttlichen Sein. Innerhalb dieser allgemeinen, in der Mannigfaltigkeit der Geschichte konkret existierenden Religionswirklichkeit findet sich dann an bestimmter, relativ höchster Stelle auch das Christentum mit seinem Monotheismus, seinem teleologischen Charakter, seiner vor allem bezeichnenden Begründung der Erlösung auf Jesus von Nazareth. — Das dürfte klar sein, daß die in solcher naturhafter Allgemeinheit, Selbstverständlichkeit und Stetigkeit gegebene, vorhandene und konstatierbare Wirklichkeit eines menschlichen

Frommsseins, die Schleiermacher offenbar gesehen hat, etwas anderes ist als jene gottferne, gottfremde Menschlichkeit, die das Dazwischentreten des heiligen Geistes nötig hat, um vor Gott möglich zu werden. Der Schleiermachersche Mensch steht zum vornherein und immer vor Gott. Er braucht Gott nicht, um vor Gott möglich zu werden. Keine fatale Gleichung ist da umzukehren, kein unheilbarer Schaden ist da gut zu machen. Kein Inkognito des Göttlichen droht da, sondern blank und direkt nur mit gewissen quantitativen Unterschieden hat der Mensch das Göttliche. Wenn das Religion heißt, dann spielt das in einer anderen Welt als die Offenbarung. Das hat mit ihrer subjektiven Möglichkeit, mit der Gnade, mit der Ausgießung des heiligen Geistes nichts zu tun. Das ist mit dem Glauben und mit dem Gehorsam des Sünders sicher nicht zu verwechseln.

b) Gewisse unzweideutig als solche unterscheidbare persönliche Gegenwart Gottes meinten wir als zweites Glied der Bedingung einer subjektiven Möglichkeit der Offenbarung aufstellen zu müssen. Kommen wir zu Schleiermacher, so ist unmöglich zu verkennen, daß davon keine Rede sein kann, sondern vielmehr alles getan wird, um die Vorstellung zu verwischen, ja zu beseitigen, als ob es so etwas wie eine klare und deutliche Erkenntnis Gottes gäbe, als ob man es, wenn man das Wort „Gott" in den Mund nimmt, mit einem Zweiten, mit einem Gegenüber zu tun habe, als ob Gott anders denn in bildlicher Redeweise als Subjekt, als Person anzusprechen sei. Die subjektive Möglichkeit der Offenbarung besteht hier vielmehr, mit der objektiven zusammenfallend, darin, daß der Mensch die göttliche Subjektivität sich selbst zuschreibt. Oder wie soll man es anders verstehen, wenn Schleiermacher jenen entscheidenden Augenblick der Vermählung des Menschen mit dem Universum in den Reden folgendermaßen beschreibt: „Ich liege am Busen der unendlichen Welt, ich bin in diesem Augenblick ihre Seele; denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes, sie ist in diesem Augenblick mein Leib, denn ich durchdringe ihre Muskeln und Glieder wie meine eigenen und ihre innersten Nerven bewegen sich nach

meinem Sinn und meiner Ahndung wie die meinigen." Man würde Schleiermacher gröblich mißverstehen, wenn man das, was er objektiv Anschauung, subjektiv Gefühl nennt (auf dem Gipfel religiösen Erlebens bilden beide einen einzigen ununterscheidbaren Akt), mit irgendeinem ernsthaften Gegensatz zweier Welten oder Personen in Beziehung bringen wollte. Der Schleiermachersche homo religiosus hat — nichts ist vielleicht bezeichnender für ihn — kein Gegenüber. Religion ist „ein Produkt der menschlichen Natur, gegründet in einer von ihren notwendigen Handlungsweisen oder Trieben oder wie ihr es nennen wollt". „Wer einen Unterschied macht zwischen dieser und jener Welt, betrügt sich selbst; alle wenigstens, die Religion haben, glauben nur an eine." Weit entfernt, einen Schritt von hier nach dort zu bedeuten, ist die Schleiermachersche Religion vielmehr das ruhig vegetierende Aus- und Einatmen in einem nicht nur untrennbaren, sondern auch ganz und gar ununterschiedenen und ununterscheidbaren Hier und Dort. Sie lebt ihr Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen in Allen und in Allem; sie ist die Offenbarung des einen allgemeinen und identischen Lebens in der eigenen Brust und in der uns umgebenden Welt. Ob man dieses Ganze, dieses Leben, Gott nennt und diesen Gott persönlich denkt, das hängt ab von der Richtung der Phantasie des Einzelnen, und Schleiermacher hat nie verhehlt, daß seine Phantasie nicht nach dieser Richtung tätig sei, daß er den Gottesbegriff zur Not auch überhaupt entbehren konnte. „Eine Religion ohne Gott kann besser sein als eine andere mit Gott." „Gott ist nicht Alles in der Religion, sondern Eines, und das Universum ist mehr." Vorsichtigeren, aber sachlich nicht anderen Bescheid erhalten wir, wenn wir uns der Glaubenslehre zuwenden. Hier wird uns nun allerdings gesagt, daß Frömmigkeit, d. h. das Bewußtsein unserer schlechthinigen Abhängigkeit, dasselbe sei wie das Bewußtsein unserer Beziehung zu Gott. Aber was heißt das? Im unmittelbaren Selbstbewußtsein, das per se ein Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, d. h. restloser Bedingtheit ja Gesetztheit durch ein Anderes ist, ist gesetzt, gegeben, eingeschlossen, offenbart — das

Woher unseres gesamten Daseins, wie alles endlichen Seins überhaupt, das Woher, auf das wir unser Dasein und Sosein „zurückschieben" und das wir, wenn wir darüber reflektieren, „Gott" nennen. Das Gefühl hat also Gott nicht etwa zum Gegenstande, sondern im Gefühl ist Gott, beziehungsweise das Woher des Gefühls, das dann auch wohl Gott heißen mag, gegeben „auf eine ursprüngliche Weise". Und jedes anderweitige Gegebensein Gottes ist völlig ausgeschlossen, heißt es ausdrücklich. Nur um eine Symbolisierung kann es sich also handeln, wenn der Begriff Gott auf einen Gegenstand übertragen, also nicht nur innerhalb des Gefühls weiter zurückgeschoben, sondern scheinbar aus dem Gefühl herausgerückt, dem fühlenden Menschen gegenübergestellt wird. In die Bezeichnung „schlechthinig", die Schleiermacher diesem Gefühl gibt, eine mehr als relative Jenseitigkeit Gottes hineinzulesen, ist ein aussichtsloses Unternehmen. Auch die scheinbar jenseitigsten Dinge, die in der Glaubenslehre vorkommen, z. B. die ganze Christologie, ereignen sich innerhalb des menschlichen Gefühls, und dieses ist nicht nur Eines, sondern es ist auch das Ganze der Schleiermacherschen Glaubenswelt. Das erstaunliche Dokument der Unentwegtheit, mit der Schleiermacher es verstanden hat, den christlichen Offenbarungsgedanken, noch bevor die Glaubenslehre anfängt, unschädlich zu machen, sodaß außer dem inneren Affekt einer realen Ahnung überhaupt nichts mehr von ihm sichtbar bleibt, sind die berühmten §§ 11 bis 14 dieses Werkes. So versteht es sich denn von selbst: christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt, nichts, aber auch gar nichts sonst, in keiner Weise Wahrheit oder auch nur Ausdruck einer Wahrheit, die den frommen Gemütszuständen des Menschen neu, fremd, überlegen gegenübertreten würde, nein, nur ihr eigener Ausdruck, wobei Schleiermacher überdies der Ansicht war, daß der ursprünglichste Ausdruck des religiösen Gefühls die Mimik und der adäquateste der musikalische Ton sei — und gerade nicht etwa das Wort! Wenn es in der Glaubenslehre außer der direkten Beschreibung der frommen Gemütszustände (wenn auch in

engstem Zusammenhang damit) Aussagen über die Beschaffenheit der Welt und über die Eigenschaften Gottes gibt, so war das nach Schleiermachers ausdrücklich ausgesprochener Meinung eine der „geschichtlichen Haltung" und dem „kirchlichen Charakter" seines Werkes zulieb gemachte Konzession. Das Ideal der Dogmatik, das ihm vorschwebte, wäre eine reine Darbietung von Reflexionen des frommen Gefühls über sich selbst gewesen. — Wiederum dürfte auch aus diesen kurzen Erinnerungen klar sein, daß das (man kann wirklich nur sagen: das), was hier, unentrinnbar in das menschliche Gefühl eingeschlossen, in ihm mitgesetzt „Gott" heißt, mit dem in der Gnade dem Menschen handelnd gegenübertretenden Gott nichts zu tun hat. Nur symbolisch Objekt, kann er offenbar auch nur symbolisch Subjekt sein, geschweige denn das ewige, unaufhebbare Subjekt der Trinitätslehre. Wer wollte leugnen, daß auch der Schleiermachersche Gottesbegriff Beschreibung einer Wirklichkeit ist? Lassen wir es dahingestellt, welche Wirklichkeit das sein mag. Sicher nicht, das darf und muß mit Bestimmtheit gesagt werden, die Wirklichkeit des heiligen Geistes, der den Sünder vor Gott stellt. Was wir hier als Begegnung des Menschen mit Gott beschrieben haben, das hätte Schleiermacher nur als schleunigst zu überwindenden Judaismus belächeln oder bedauern können. Auf den Höhepunkten der Schilderung des bewußten Liebesverhältnisses des Menschen zum Universum wird offenbar auch die Definition der Religion als Ehrfurcht in diesem Zusammenhang fragwürdig. Ehrfurcht braucht einen Gegenstand. Die Schleiermachersche Religion hat keinen Gegenstand. Ihr Pathos beruht geradezu in ihrer Gegenstandslosigkeit. Nichts und niemand ist für sie draußen, dem Ehre oder gar Furcht gebühren würde. Alles ist drinnen. Mit Glauben und Gehorsam aber darf sie noch weniger in einem Atem genannt werden.

c) Als Glauben und Gehorsam, also als wirkliche Tat, meinten wir auch die Rolle des Menschen im Verhältnis der Gnade verstehen zu müssen. Demgegenüber nun in Schleiermachers Reden die berühmte leidenschaftliche Klage über die Verwechslung der

Religion mit Metaphysik und Moral. Religion darf nicht die Tendenz haben, ewige Wahrheiten auszusprechen, sie darf das Universum nicht brauchen, um Pflichten abzuleiten. Nur wie etwas durchaus Sekundäres, Abgeleitetes, Uneigentliches, wenn nicht geradezu wie eine Verunreinigung des Wesens der Religion erscheint hier die Vorstellung eines religiösen Denkens und Handelns. „Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack für das Universum", heißt es hier an der entscheidenden Stelle, und dann erfolgt der Übergang zu der großen Darlegung über Anschauung und Gefühl des Universums, beide von jeder Tat das gerade Gegenteil: Der Mensch soll sich und alles Endliche verstehen lernen als Abdruck, als Darstellung des Unendlichen. Er soll dem Weltgeist zuschauen, sein Wirken wahrnehmen und beobachten. Das Universum (und das Universum allein handelt) ist unermüdlich geschäftig, bildet sich selbst — was? — seine Betrachter und Bewunderer, und sogar wie es das tue, sollen wir unsererseits nur anschauen, soweit sich das eben anschauen läßt. In genauer Parallele dazu dann in der Glaubenslehre die Theorie vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, das wohl in concreto immer in Verbindung mit einem Wissen und Tun auftritt, das aber nicht in dieser Verbindung, sondern nur in seiner Reinheit als das völlig passive In-sich-bleiben des Subjektes Frömmigkeit ist. Das Gottesverhältnis ist jenseits des denkenden und wollenden Selbstbewußtseins, mit dem es allerdings eine Art Symbiose eingeht, ein reines qualitätsloses, nur durch sich selbst bestimmtes, sich selbst gleiches ruhendes Sein. Die unerwartete, unvermittelte und unbegründete Erklärung des § 9, daß das Christentum eine teleologische, alle Tätigkeit auf das Reich Gottes beziehende Religion sei, und der unverhältnismäßige Nachdruck, der in Schleiermachers Predigten (im Alter in zunehmender Weise) auf die Kulturarbeit des Christen fällt, beleuchtet doch nur die Tatsache, daß das, was er Religion nennt, von Haus aus und an sich (und er versäumt nicht, immer wieder darauf zurückzukommen) keineswegs ein Wissen oder Tun ist — wie könnte es auch, da es ja keinen Gegenstand haben darf? — son-

dern ein „Friede", wie der bezeichnende Ausdruck in den späteren Predigten lautet, eine Ruhe, in der sich der Mensch jenseits des Gegensatzes von Frage und Antwort, von Aufgabe und Erfüllung befindet. Offenbar gerade, weil hier Gott und Mensch Größen sind, die von Haus aus in einem Zusammenhang stehen, Brennpunkte einer Ellipse sind, kann von einer wirklichen Zuwendung Gottes zum Menschen, von einer im Glauben stattfindenden Zuwendung des Menschen zu seinem Wort, von einem diesem Wort zu schenkenden Gehorsam nicht die Rede sein. In gewaltiger schicksalsartiger Macht erdrückt hier Gott oder das, was so heißt, den Menschen gerade an der Stelle, wo es zur Gemeinschaft zwischen beiden, zu einem Reden und Hören, Befehlen und Gehorchen, kommen müßte. Schleiermacher sollte gerade in dieser Beziehung ein warnendes Beispiel sein dafür, wohin es führt, wenn man Gott und Mensch nicht ehrlich und grundsätzlich auseinanderhält, gerade wenn man von ihrer Gemeinschaft reden will. Für den Glauben als Wagnis und für den Gehorsam als Pflicht ist dann ein Verständnis nicht möglich.

d) Wir kommen zu unserem letzten Postulat: daß das Gottesverhältnis von unserer Seite immer als ein Gespräch, ein Drama, ein Kampf verstanden sein, seine Konstanz nur in Gott, nie in uns selbst gesucht werden dürfte. Auch davon, von dem, was wir die Labilität dieses Verhältnisses nannten, will Schleiermacher nun gerade nichts wissen, sondern mit größter Sicherheit wird uns hier verkündigt, daß wir, aber etwas anders als Paulus das meinte, in Gott leben, weben und sind. „Das Universum ist in ununterbrochener Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick", meint der Redner über die Religion. Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion. Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit. Mir ist alles Wunder. Die ganze Welt ist eine Galerie religiöser Ansichten. Die Kirche ist eine Republik, wo jeder abwechselnd Führer und Volk ist, jeder derselben Kraft im anderen folgt, die er auch in sich selbst fühlt und womit er auch die anderen regiert. Von den verschiedenen Religionen gilt: ich sehe nichts, als daß

alles eins ist, die ganze religiöse Welt ist ein unteilbares Ganzes, in dem alles ineinander fließt. Auf alle Weise werde das Universum angeschaut und angebetet! Unzählige Gestalten der Religion sind möglich. Die Ansicht des Apostels Paulus, daß Gott Gefäße der Ehre verfertige und Gefäße der Unehre, ist eine irreligiöse Ansicht. Nein, man soll sich eines Jeden an der Stelle erfreuen, wo er steht: Jeder und Jedes in Jedem ist ein Werk des Universums, und nur so kann die Religion den Menschen anschauen. So geht die Religion, das Universum, die Offenbarung, die Wahrheit, Gott oder wie man es nennen will, bei Schleiermacher wie eine ungeheuere Walze über alles und jedes. Gewiß hat Schleiermacher nun den zweiten Teil seiner Glaubenslehre aufgebaut auf den Gegensatz von Sünde und Gnade und das Christentum in diesem Thema dargestellt als die Religion der in Jesus von Nazareth vollbrachten Erlösung. Aber nun rächt sich die unheimliche Indifferenz des vorausgesetzten systematischen Zentralbegriffs: Das fromme Gefühl nimmt nach § 5 an diesem nur das gegenständliche Bewußtsein berührenden Gegensatz nicht teil und auch dort besteht er nur relativ, nur quantitativ als das mehr oder weniger leichte oder schwierige, freiere oder gehemmtere Hervortreten des an sich kontinuierlichen Gottesbewußtseins in den einzelnen Momenten des gegenständlichen Bewußtseins, nie und nirgends als prinzipieller, vollständiger, exklusiver, unverträglicher Gegensatz. Niemand stirbt an der Sünde und niemand wird gerettet durch die Gnade, sondern es bleibt bei einer fließenden Differenz, bei einem äußeren Oscillieren desselben, selbst nie in Frage gestellten Gefühls zwischen zwei äußersten Grenzpunkten. Derselbe Relativismus zeigt sich dann auch in der Darstellung des Verhältnisses von Christentum und Religionsgeschichte, die mit einem Beweis für seine Höchstgeltung als eminenter Monotheismus beginnt und — weil überall, wo Religion auch Offenbarung ist — schließt mit dem Ergebnis, daß es eine andere, auszeichnende Besonderheit der christlichen Religion als die, daß sie nun einmal diese von Jesus von Nazareth begründete Erlösungsreligion ist, nicht gibt. „Zur vollkommenen Wahrheit würde gehören, daß

Gott sich kund machte, wie er an und für sich ist; eine solche (Kundmachung) aber könnte weder äußerlich aus irgendeiner Tatsache hervorgehen, ja, auch wenn eine solche auf unbegreifliche Weise an eine menschliche Seele gelangte, könnte sie nicht von derselben aufgefaßt und als Gedanke festgehalten werden, und wenn auf keine Weise wahrgenommen und festgehalten, könnte sie auch nicht wirksam sein" (§ 10 Zusatz). Diese Worte präzisieren sehr genau den Graben, über den Schleiermacher eben nicht springen konnte oder wollte. Genau an dieser Stelle würde es sich darum handeln, in den Existenzkampf des Glaubens und Gehorsams einzutreten, will sagen, zu rechnen mit der Wirklichkeit des heiligen Geistes. In diesem Augenblick müßte der unaufhebbare Gegensatz von Sünde und Gnade, Offenbarung und Nicht-Offenbarung, Wahrheit und Irrtum, gesehen und in seiner ganzen Schärfe zur Geltung gebracht, der Mensch nicht in einem Zustand, sondern in der Entscheidung in die er gestellt ist, verstanden werden. In diesem Entweder-Oder, nicht in seiner Auflösung, stünde und bestünde dann die subjektive Möglichkeit der Offenbarung. Hier trennen sich die Wege.

3. Hat sich uns der moderne Vorschlag, in der Wirklichkeit der Religion die subjektive Möglichkeit der Offenbarung zu entdecken, als undurchführbar erwiesen, so haben wir noch kurz auf die Frage zu antworten, welche andere Bedeutung ihm nach Ablehnung dieses Vorschlags zuzuschreiben sein möchte. — Zwei Betrachtungsweisen müssen dabei offenbar auseinandergehalten und gesondert durchgeführt werden.

a) Von der Wirklichkeit der Religion als solcher ist mehr zu sagen als das, daß sie mit der subjektiven Möglichkeit der Offenbarung nicht identisch ist. Sie ist nicht nur Ohnmacht der Wirklichkeit der Offenbarung gegenüber, sondern Eigenmacht. Sie ist ein Streben, ein Unternehmen, und zwar das kühnste, letzte Unternehmen des Menschen, beruhend auf einer Anlage, einem Vermögen, und zwar dem tiefsten bezeichnendsten Vermögen wiederum des Menschen. In seines Busens „Reine" wohnt dieses

Streben! Nach Erschöpfung aller seiner anderen Möglichkeiten kann er auch noch das: Frommwerden, und tut es. Der Mensch steht nun aber im Widerspruch zu Gott und mit sich selbst. Und es ist nicht abzusehen, inwiefern er nicht auch im Ereignis der Religion als solchem, also in der Betätigung jener Ehrfurcht vor einem Anderen, bei dem er Überlegenheit und Hilfe gefunden, dem er dankbar geworden und dem er sich freiwillig hinzugeben sich entschlossen hat, in diesem Widerspruch zu Gott und mit sich selbst sich befinden sollte. Es ist vielmehr nicht abzusehen, inwiefern sich der Mensch nicht gerade im Ereignis der Religion am kräftigsten, am flagrantesten in diesem Widerspruch befinden, in diesem Widerspruch verwickeln sollte. Das Unbekannte, das Andere, das er findet, kann ja ohne Gottes Zutun nicht mit Gott identisch sein. Er, der Mensch, meint das überlegene Dritte jenseits der Gegensätze seiner Existenz zu kennen, erlebt und begriffen zu haben. Er, der Mensch hat es als letztes Wort, als sein eigenes letztes Wort gefunden und erfunden, gedacht und erdacht. Ihm hat es sich als überlegen und hilfreich, seines Vertrauens hat es sich würdig erwiesen. Er wagte es, dieses Unbekannte Gott zu nennen, ihm als Gott sich hinzugeben. Er „enträtselt" sich den ewig Ungenannten. Und er heißt sein Tun „Frommsein"! Im Ereignis der Religion als solchem ist der Mensch der Schöpfer Gottes, ist Gott in bedenklichster Weise des Menschen Gott, Prädikat seines, des Menschen Wesens und Lebens. Die Unerhörtheit dieses Sachverhalts kann auch durch die aufrichtigste Ehrfurcht und Dankbarkeit, in der er sich diesem seinem Geschöpf nun seinerseits hingibt, nicht aufgehoben und nicht ganz verhüllt werden: in der Religion als solcher macht sich der Mensch selber seinen Gott, verehrt und verherrlicht er also auf einem kleinen Umweg letztlich sich selber. Beruht Religion auf der letzten tiefsten Möglichkeit der menschlichen Seele, so ist sie als dieses Ereignis, in sich betrachtet, gewiß auch der letzte und tiefste Akt des Widerspruchs gegen Gott, in dem der Mensch existiert, die offen ausbrechende Empörung, die Sünde, die Sünde gegen das erste Gebot, neben der alle anderen nur abgeleitete Bedeutung haben können.

Die Theologie auf die Wirklichkeit der Religion begründen, heißt sie auf die Eigenmacht des Menschen begründen, in der er Gott nicht nur fern bleibt, sondern in der er seine Entfernung von Gott gerade vollzieht. Daß einer Theologie, die das tut, die Offenbarung Gottes überflüssig wird, wie dies in der Linie Schleiermachers unvermeidlich ist, kann diese Auffassung von der Wirklichkeit der Religion nur bestätigen.

b) Eben diese Wirklichkeit der Religion kann nun aber auch anders betrachtet werden denn als solche, d. h. abstrakt als menschliche und darum als sündige Möglichkeit und Wirklichkeit, anders: nämlich im Licht der durch die Offenbarung oder Versöhnung gegebenen Möglichkeit, daß Gott sich ihrer annehmen, daß sie durch Gottes Befehl und Segen geheiligt sein kann. Wie ja der Mensch überhaupt auch anders betrachtet werden kann denn als solcher, d. h. abstrakt als Mensch und also als Rebell und verlorener Sünder, nämlich im Licht der Möglichkeit, daß Gott ihm, dem Sünder, gnädig sein, ihn sein Kind nennen und ihn für seinen Dienst in Anspruch nehmen kann. Gibt es eine Rechtfertigung und Heiligung des Sünders, dann auch eine Rechtfertigung und Heiligung seiner Religion, kraft deren sie, die abstrakt, in sich selbst betrachtet, die Vollendung seiner Empörung gegen Gott ist, Gemeinschaft mit Gott heißen und sein darf. Ohne Gottes Zutun und abstrahiert von ihm betrachtet, ist Religion, und wäre sie menschlich noch so tief und aufrichtig, der Gipfel der Sünde. Kraft der Gnade Gottes, in der konkreten Wirklichkeit der Offenbarung, über die wir freilich keine Verfügung haben, die aber auf Grund göttlicher Verfügung auch für uns Wirklichkeit sein kann, gibt es eine Annahme der Religion, eine Qualifizierung der menschlichen Frömmigkeit als Glaube und Gehorsam, eine Anrechnung der vermeintlichen als wirkliche Ehrfurcht. Dann nämlich, wenn, nicht infolge der Reinheit des menschlichen Strebens und Wollens, sondern infolge Gottes eigener Tat, er selbst dort steht, wo der Mensch ohnmächtig und eigenmächtig jenes ganz Andere, Unbekannte sucht und findet und in dessen Verehrung und Anbetung erst recht zum Sünder wird. Gott kann dort

stehen. Er kann der Gegenstand der Religion sein. Es kann so sein, daß Religion nicht Götzendienst, nicht Rebellion, sondern wirklicher Gottesdienst ist. Sie ist es dann nicht in sich selbst, aber in dem sich offenbarenden Gott, im heiligen Geist, der für die anbetende menschliche Schwachheit eintritt mit seinen unaussprechlichen von Gott vernommenen und Gott wohlgefälligen Seufzen. Diese göttliche Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Religion als solche ist die subjektive Möglichkeit der Offenbarung, aber um dieser göttlichen Möglichkeit willen ist die Religion nicht nur das letzte Phänomen der Überheblichkeit und des Elends des Menschen, sondern auch der Hinweis auf die Gnade, die gerade dem ganz großen Sünder verheißen ist, auf den heiligen Geist, der gerade auf alles Fleisch ausgegossen werden soll.

§ 19. Der Glaube und der Gehorsam

1. Gott und Mensch in der Gnade — 2. Das Prinzip der doppelten Haltung — 3. Die doppelte Haltung

Die Gnade des heiligen Geistes, durch die der Mensch der Offenbarung teilhaftig wird, besteht in dem Wissen des Glaubens, in dem der Mensch Gott erkennt, d. h. Gottes ihm gegebene Antwort entgegennimmt und in dem Tun des Gehorsams, in dem er Gott recht gibt, d. h. sich unter die von Gott an ihn gerichtete Frage stellt.

1. Wir verstehen unter der subjektiven Möglichkeit der Offenbarung diejenige Bedeutung der göttlichen Offenbarungstat, kraft deren sie ein Bejahen des Menschen durch Gott ist, auf Grund dessen es dann auch zu einem Bejahen Gottes durch den Menschen kommen kann. Dieses göttliche Bejahen mit dem unser menschliches Bejahen steht und fällt, ist die Gnade oder die Ausgießung des heiligen Geistes. Daß das Wort Gottes nicht nur gesprochen, sondern auch von uns vernommen wird, das erst macht den Begriff der Offenbarung vollständig. Gesprochen in

Jesus Christus, vernommen durch das Zeugnis des heiligen Geistes, in dieser nicht aufzulösenden Totalität ist es das nicht aufzulösende Wort Gottes. Wir bezeichnen das durch das Zeugnis, wir können auch sagen: durch den Befehl und Segen Gottes des heiligen Geistes geschaffene menschliche Vernehmen des Wortes als Glauben und Gehorsam. Die Abwehr einer Verwechslung dieser Wirklichkeit mit einem Werk und Prädikat des Menschen, die Abwehr der in der modernen Wertung der Religion vorliegenden Ent-Theologisierung und Anthropologisierung dieser subjektiven Seite der Offenbarung und damit der Offenbarung überhaupt, liegt hinter uns. Davon kann also keine Rede sein, daß hier, wo nun in der Tat vom Teilhaftwerden des Menschen an der Offenbarung die Rede sein soll, ein Verlassen des in sich geschlossenen Kreises des Deus dixit, des trinitarischen opus ad extra stattfinden dürfte. Theologische Sachlichkeit darf auch hier, wo es am nächsten läge, vor dem Postulat einer planen, direkten Begreiflichkeit des in Frage stehenden Sachverhaltes nicht das Feld räumen. Nur darum kann es sich handeln, innerhalb jenes geschlossenen Kreises nun auch den Punkt noch zu fixieren, die Seite der göttlichen Offenbarungswirklichkeit, auf die sich die christliche Predigt bezieht und die in der heiligen Schrift bezeugt ist, zu umschreiben, nach der sie nicht nur Anrede Gottes an den Menschen, sondern ausdrücklich: vom Menschen gehörte Anrede Gottes an den Menschen ist. Von dem göttlichen Herrschaftsakt der Offenbarung, nicht von einem Werk und Prädikat des Menschen sprechen wir auch jetzt, wo wir vom Glauben und Gehorsam des Menschen sprechen. Darin, daß der Mensch in der Offenbarung von Gott begriffen ist (nicht nur besser, sondern unendlich viel besser, als er sich selbst begreift) in dem Zeugen, Segnen, Befehlen des heiligen Geistes, ohne das das Wort nicht zu ihm kommt, liegt ja der Grund, die Kraft, die Wahrheit seines Glaubens und Gehorsams. Es ist nicht ein anderes, nicht ein kleineres, sondern es ist prinzipiell dasselbe Wunder Gottes wie in der Jungfrauengeburt, wenn das Wirklichkeit ist, daß der sündige Mensch in seinem Glauben und Gehorsam den Gott bejaht,

den er nicht begreifen kann, wie er und nachdem er selbst von Gott bejaht und begriffen ist.

Suchen wir zunächst im allgemeinen zu verstehen, was das heißen und bedeuten muß, wenn der Mensch Gott bejaht, Gott glaubt, Gott gehorsam wird, so werden wir vor allem dessen zu gedenken haben, daß es sich nach dem über die objektive Möglichkeit der Offenbarung Ausgeführten um keinen Anderen, als um den ihm begegnenden, also um den in seinem Wort Fleisch gewordenen Gott handeln kann. Glaube und Gehorsam bezeichnen nicht ein unmittelbares, direktes, sondern das durch Offenbarung an Offenbarung, durch den heiligen Geist an das Wort, an Jesus Christus gebundene Verhalten des Menschen zu Gott. Alles über die nur durch die Fleischwerdung des Wortes überwundene objektive Unmöglichkeit der Offenbarung Gesagte ist hier vor Augen zu behalten. Möglich ist die Offenbarung nur in Form jener Herablassung, in der Gott uns ein Du wird, das wir als solches verstehen können, in der er uns als Mensch gegenständlich wird, in der er in der Geschichte handelt. Diese Herablassung bedeutet nun freilich auch die Möglichkeit des Ärgernisses. In der Geschichte verborgen, durch die Geschichte verhüllt, geschieht die Urgeschichte, redet das als Mensch verständlich gewordene göttliche Du. Die Möglichkeit des Ärgernisses, des Nicht-Hörens, der Nicht-Begegnung ist auch für den Glauben und Gehorsam nicht einfach beseitigt. Glauben und Gehorsam bedeutet die siegreiche Überwindung dieser Möglichkeit. Im Glauben und Gehorsam erkennt der Mensch das in der Geschichte verborgene Wort Gottes, anerkennt es und beugt sich vor ihm. Im Glauben und Gehorsam tritt er selbst ein in die Kontinuität der Urgeschichte, wird und ist er ein Glied der Kirche, die nicht Ärgernis nimmt, sondern anbetet. Im Glauben und Gehorsam hält er sich jedenfalls an jene Herablassung Gottes. In ihr und nicht abgesehen von ihr — wie sollte er auch dazu kommen? — bejaht er Gott. Im Glauben und Gehorsam ist der Mensch nicht der Gottheit im allgemeinen, sondern Jesu Christi Eigentum, in ihm angeredet, in ihm mit Gott versöhnt,

durch ihn begriffen und ergriffen und nicht mehr sein eigen. Geistesoffenbarung — wenn dabei nicht willkürlich an irgendeinen Geist, an die Tiefen des Menschengeistes, sondern an den heiligen Geist gedacht wird — heißt Offenbarwerden des Wortes. Der Geist des Sohnes ist der Geist, der uns die Augen und Ohren auftut für Gott, und so und nur so — denn durch den Sohn offenbart sich der Vater — auch der Geist des Vaters, der uns zu Kindern Gottes macht. Aber auch von uns aus gesehen kann ein anderes als ein mittelbares, indirektes Verhalten zu Gott auch in der Offenbarung nicht in Betracht kommen. Finden wir uns doch in unserer ganzen Existenz, zu der an sich auch unser Glauben und Gehorchen gehört, immer im Widerspruch zu Gott, immer in jener Blindheit für ihn, von der Calvin redet. Gibt es in der Kraft und Wahrheit des heiligen Geistes mitten in diesem unserem Widerspruch Versöhnung, einen Glauben der Ungläubigen, einen Gehorsam der Ungehorsamen, ein Sehen der Blinden, dürfen und sollen wir unsere Existenz durch den heiligen Geist in der Taufe verstehen als von Gott begriffen, so werden wir doch der Schranke dieses Vor-Gott-Stehens keinen Augenblick vergessen, dieses von Gott befohlene und gesegnete Glauben und Gehorchen der Sünder mit einer ungebrochenen, selbstverständlichen erlösten Gemeinschaft mit Gott nicht verwechseln. Versöhnung ist nicht Erlösung; im Reich der Versöhnung — und hier stehen wir, wenn wir überhaupt vor Gott stehen — wird geglaubt und gehorcht. Glauben und Gehorchen bezeichnet aber im Unterschied zu dem übermütigen enteschatologisierten modernen Religionsbegriff die gebrochene Gemeinschaft mit Gott, in der wir, die Sünder, uns unter Gottes Befehl und Segen an sein offenbares Wort klammern, immer angesichts der von uns aus nur zu aktuellen Möglichkeit des Ärgernisses, immer in seiner Überwindung, immer in der Situation: ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben! Eben weil wir Sünder sind, weil wir im Widerspruch zu ihm stehen, begegnet uns ja Gott in seinem fleischgewordenen Wort. Wollen wir nicht Sünder sein, sondern auf unsere Religion pochen, in

unserem Seelengrund oder in unseren Erlebnissen eine unmittelbare, direkte Gemeinschaft mit Gott in Anspruch nehmen, dann begegnet uns Gott nicht in seinem Wort — es ist dann nur folgerichtig, wenn uns das Wort überflüssig wird —, unsere Religion hat dann in der Tat keinen Gegenstand, sondern wir sind mit uns selbst allein, uns selbst zum Zeugnis, daß wir das Wort nicht gehört haben. Denn hätten wir es gehört, so wüßten wir uns als Sünder und würden jene Unmittelbarkeit, jene Direktheit nicht in Anspruch nehmen, würden vor der Dämonie unserer Lage nie so erschrecken, als in den Augenblicken, wo wir uns von dieser Einbildung heimgesucht finden, würden aus jener fürchterlichen Einsamkeit mit dem Gott in uns selbst geradezu fliehen zu dem Gott, den wir im Glauben und im Gehorsam gerade als nicht in uns selbst wohnend begreifen, der uns aber (und das ist nicht weniger, sondern mehr) in seinem Wort als die, die wir sind, zu sich ruft und an sich bindet, uns wiedergebiert — und das ist das Echte gegenüber jener heillosen Unechtheit des modernen Religionsbegriffs — zu einer lebendigen Hoffnung, der Hoffnung auf ihn als den Durchbrecher aller Bande, in denen wir uns selbst vorfinden. Also darin besteht das Wunder des heiligen Geistes an uns: nicht, daß wir — das ist ein heidnischer Traum — vergottet oder halb-vergottet werden, sondern daß in dem an das Wort gebundenen Glauben und Gehorsam, also auf einem doppelt gebrochenen Wege, wir, wie wir wirklich sind, Gott, wie er wirklich ist, zu unserem Gott haben, haben als den, der sich mit uns, uns mit ihm versöhnt, darum sein Wort zu uns geredet, darum uns Ohren gegeben hat zu hören. — Dies gesagt, ist nun aber auch einzusehen, daß das bewußte Begreifen Gottes durch den Menschen, von dem wir reden, unbefangen und ernsthaft als eine Tat des Menschen verstanden werden muß. Wir bezeichnen im Leitsatz in bewußtem Gegensatz zu Schleiermacher den Glauben als ein Wissen, den Gehorsam als ein Tun des Menschen. Den Mut dazu hat man nur so lange nicht, als man meint, Glaube und Gehorsam seien die Beschreibung eines unmittelbaren direkten

Verhältnisses zu Gott. Dann erschrickt man begreiflicherweise davor, unser Wissen und Tun, über dessen Fragwürdigkeit man doch nicht ganz im unklaren ist, mit jener Vergottung oder Halbvergottung des Menschen, die man behaupten möchte, in Beziehung zu bringen. Es ist aber so verkehrt wie möglich, angesichts dieser Schwierigkeit den Ort dieser Vergottung aus dem Wissen und Tun des Menschen in sein Gefühl zu verlegen, als ob nun gerade unser Gefühl, unser unmittelbares Selbstbewußtsein, vor dieser Fragwürdigkeit geschützt wäre, und dann das menschliche Verhalten in diesem seinem Zentrum als reine Passivität zu beschreiben, als würde dabei nicht völlig undurchsichtig, inwiefern so überhaupt noch vom Menschen, dem aktuell existierenden, die Rede ist. Der wirkliche Mensch ist der erkennende und wollende Mensch. Der im Gefühl angeblich bloß gewirkte ist gerade nicht der wirkliche, sondern der betrachtete Mensch. Sind wir einig darüber, daß der Ernst des Offenbarungsgedankens es verlangt, daß wir Offenbarung nicht auf den betrachteten, sondern auf den wirklichen Menschen sich beziehend denken, dann kann ein anderer als eben der erkennende und handelnde Mensch hier nicht in Frage kommen. Erkennend und handelnd vollziehe ich den Akt meiner wirklichen Existenz, nicht anders, auch nicht in den tiefsten Tiefen meines Bewußtseins und Unterbewußtseins. Als Mensch leben heißt erkennen und handeln. Gibt es wirklich ein Verhalten des Menschen zu Gott, so muß es ein erkennendes und handelndes Verhalten sein. Gewiß ist mein Wissen und Tun fragwürdig und zweideutig bis in seine Wurzeln hinunter. Aber wenn ich nicht eben in diesem meinem fragwürdigen und zweideutigen Wissen und Tun gerechtfertigt und geheiligt vor Gott stehen soll, dann geschieht es überhaupt nicht, und wenn ich nicht mit diesem meinem fragwürdigen und zweideutigen Wissen und Tun Gott die Ehre geben will, dann gleiche ich mit meiner vermeintlich tiefsinnigen Zurückhaltung dem faulen Knecht, der sein eines Pfund nahm und begrub es, weil er wußte, daß sein Herr ein harter Herr war. Durch und durch schwach, wunderlich und verkehrt ist auch das Wissen und Tun

des Menschen, in dem er die Offenbarung empfängt, in dem er Gott bejaht. Aber das ist nun eben das Wunder des heiligen Geistes in der Offenbarung, daß ein solches Bejahen Gottes durch unser schwaches, wunderliches und verkehrtes Wissen und Tun stattfindet, ein Menschenwerk, das Gott mit allen gnädigen Folgen für den Menschen als in Gott getan anerkennt; ein Stammeln und Stolpern des Menschen (nirgends erscheint die Tat des Menschen so deutlich in ihrer Hinfälligkeit und Eitelkeit, als wenn er im Lichte der Offenbarung vor Gott steht!) in dem Gott trotzdem — immer gilt hier das göttliche Trotzdem!, aber es gilt — seine eigene Stimme, seine eigene Tat wieder erkennt, einen Glauben, der uns zur Gerechtigkeit, einen Gehorsam, der uns zur Heiligkeit gerechnet wird, obwohl sie an sich und als unser Werk diese Qualitäten wahrlich nicht haben, noch bekommen können. Eben in diesem Wunder des heiligen Geistes beruht nun aber auch der kategorische Imperativ, solchen Glauben und Gehorsam zu leisten, nicht uns darauf zurückzuziehen, daß all unser Tun umsonst ist auch in dem besten Leben, sondern uns in voller Erkenntnis dieses „Umsonst" so weit, genau so weit selbst ernst zu nehmen, daß wir den Entschluß fassen und ausführen, zu dem uns begegnenden Wort mit Erkenntnis und Tat Ja zu sagen, ohne zu vergessen, aber auch ohne uns lähmen zu lassen durch die Erinnerung, daß wir Sünder sind und immer sein werden. Eben zu uns als Sündern kommt ja Gott in seinem Wort. Eben als solche begreift er uns, eben als solche haben wir ihn, den wir nicht begreifen können, zu bejahen, nicht als Engel oder Selige, nicht so, wie er uns oder gar wie er sich selbst begreift, aber so, wie wir ihn bejahen können und sollen, nachdem und indem wir von ihm bejaht und begriffen sind. Es ist nicht sachgemäß, aus der überlegenen Göttlichkeit Gottes und aus unserer eigenen menschlichen Beschränktheit immer vor allem den Schluß zu ziehen, daß die Offenbarung als Ganzes und als solche eine Schranke bezeichnet, innerhalb derer Gott zu uns, wir zu ihm kommen, und dieses Ganze dann wohl durch Heranziehung des Begriffs Symbol zu relativieren und offen oder heimlich abzu-

werten, daran vorbei und darüber hinaus immer wieder auf die Unmittelbarkeit als auf die eigentlich wahre Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch hinzuschielen. Gewiß besteht jene Schranke, aber nur dann können wir in legitimer und ehrlicher Hoffnung über sie hinausblicken, wenn wir sie keineswegs als Symbol auffassen (mit dem Hintergedanken, daß sie allenfalls auch nicht vorhanden sein könnte, mit der Anmaßung, als seien wir in der Lage, mittels Deutung des Symbols hinter sie zu kommen, allenfalls auch ohne sie mit Gott in Gemeinschaft zu stehen), sondern als die Wirklichkeit, in der Gott uns jetzt und hier begegnet: wirklich Gott, wirklich uns. Es liegt im Wesen der Offenbarung, daß die in ihr stattfindende Begegnung zwischen Gott und dem Menschen durch Gottes Wort im Glauben und Gehorsam des Menschen in der Sphäre des Relativen, Vorläufigen, Vorletzten stattfindet, daß sie über sich selbst hinausweist auf eine Gemeinschaft ohne die Schranken, in denen sie jetzt und hier stattfindet. Das darf, ja das muß bedacht werden. Der Geist ist der Geist der Hoffnung. Die Hoffnung ist mehr als Offenbarung und Versöhnung, sie ist Erlösung. Aber nur dann wird das recht bedacht, wenn wir uns den Bedingungen, unter denen Gott jetzt und hier mit uns handelt, ernsthaft und ohne alle Besserwisserei und Vornehmtuerei bedingungslos unterwerfen. Sie sind nicht Symbole, sie sind die Bedingungen der Wirklichkeit Gottes, die im Reich der Gnade diese und keine andere ist.

2. Wir folgen einer wissenschaftlichen Tradition der reformierten Schule, indem wir das Verhalten des Menschen in der Offenbarung beschreiben als ein von Haus aus doppeltes: als Glaube und Gehorsam. Gemeint ist damit nicht ein Dualismus zweier verschiedener Haltungen, aber eine notwendige und nicht in eine Einheit aufzulösende Verschiedenheit in einer und derselben Haltung, die es, ähnlich wie die Unterscheidung von Gott und Mensch in Christus, unmöglich macht, diese Haltung anders denn als Handlung zu verstehen. Luther und das Luthertum haben auch hier einer auf den ersten Blick tiefsinnigeren,

kräftigeren und erfrischenderen Einlinigkeit und Eindeutigkeit das Wort geredet. Nach dieser, als die „evangelische" weithin allein bekannten Auffassung, wäre die Offenbarung anzusehen als ein Kegel mit einer dem Menschen zugekehrten Spitze, enthaltend die direkte Mitteilung, daß ihm seine Sünden vergeben sind. Offenbarung fällt in dieser ihrer Spitze zusammen mit dem Begriff Evangelium, frohe Botschaft. Nur um sie eben als Evangelium zu verstehen, wird hier vorher und nachher, vorher, um den ungläubigen Sünder zu schrecken, nachher, um den gläubigen Sünder zu leiten, dessen gedacht, daß die Offenbarung auch Gesetz ist. Die eigentliche und primäre Haltung des Menschen gegenüber der Offenbarung ist darum nach lutherischer Auffassung der Glaube und nur der Glaube, in dem die göttliche Antwort auf die Frage des Menschen vertrauensvoll ergriffen wird. Es dürfte zu sagen sein, daß hier mit jener gewissen leidenschaftlichen Willkür, die das Geheimnis und die Gefahr der lutherischen Lehre an mehr als einem Punkte ist, eine Überbetonung vollzogen wird, die sich so weder aus der Sache noch aus dem biblischen Zeugnis von der Sache begründen läßt, deren Mißlichkeiten sich längst herausgestellt haben und die man bei aller Ehrfurcht und Bewunderung vor Luthers auch darin, vielleicht gerade darin, sich manifestierenden theologischen Genialität besser nicht mitmacht. Der Inhalt der Offenbarung ist doch, von allem, was er für uns bedeutet abgesehen, vor allem und primär Gott selbst: seine Persönlichkeit, sein Name, seine Herrschaft, seine Herrlichkeit, sein Bund mit dem Menschen, in allem, was er für uns bedeutet, grundlegend und überlegen das; alles, was er für uns bedeutet in sich schließend, aber nicht in diesen Inhalt aufzulösen. Daß das Wort Gottes Gottes Wort ist, das steht dem, was es uns sagt, nicht gegenüber wie die Form dem Inhalt, das ist selber Inhalt, die Fülle alles Inhalts. Von da aus gesehen erscheint nun aber die lutherische Isolierung des Evangeliums und des Glaubens als eine Abstraktion, durch die jenem konkret-primären Inhalt der Offenbarung, der Fülle ihres Inhalts und damit dann doch auch dem, was dieser Inhalt für uns bedeutet, mindestens leicht Gewalt

angetan sein kann. Eine doppelte Gefahr ist im alten und neuen Luthertum immer wieder akut geworden: einmal, daß Evangelium und Glaube, allzu zudringlich und sicher als das Eine ergriffen, was Gottes Wort für uns bedeute, zu einer gottähnlichen Hypostase wurden, über der die Ehre Gottes, die sich in keinem erschöpfen läßt von dem, was er in der Tat in seinem Wort für uns bedeutet, ungebührlich zurücktrat. Sodann, daß das Andere, was Offenbarung, Versöhnung, Gnade, Wort Gottes, nun einmal auch ist und für uns bedeutet, über jenem Ersten, wenn nicht geradezu vergessen wurde, so doch zu kurz kam, mühsam und künstlich als eine Art Anhang nachgeholt werden mußte. Dieser Gefahr ist auszuweichen. Das Sola fide Luthers ist wahr, aber nur sofern ihm das Soli Deo gloria! übergeordnet bleibt und sofern es eben darum nicht solitaria fide bedeutet, sofern der rechtfertigende Glaube kraft derselben Gnade den heiligenden Gehorsam neben sich hat. Gewiß gibt Gott dem Menschen, indem er ihn anredet, Antwort, und zwar restlos und vorbehaltlos frohe, gute, tröstliche Antwort auf seine Frage. Das bedeutet es in der Tat für uns, wenn uns Gott in seiner Offenbarung sich selbst offenbart. Aber eben indem wir darauf zurückgehen als auf den Inhalt aller Inhalte: daß Gott in seiner Offenbarung sich selbst offenbart, daß er die Kraft und Wahrheit der frohen Botschaft, der Sündenvergebung ist, werden wir doch notwendig dafür offen sein müssen, daß, indem wir Antwort, gute, frohe, tröstliche Antwort bekommen, auch die ernste, strenge, herbe Frage, auf die sie sich bezieht — jetzt erst! — aufsteht und lebendig wird, daß wir jene Antwort bekommen nur als die so Gefragten, sich selbst zur Frage Gewordenen. Gnade ist Antwort und Frage zugleich. Neben dem Evangelium (und ohne daß seinem Evangeliumscharakter das Geringste abgebrochen wird) steht in gleicher Würde als Wort derselben ewigen Güte das Gesetz. Auf gleicher Höhe tritt neben die Lossprechung die Bußforderung, neben die Rechtfertigung die Heiligung, wohlverstanden: im selben Akt der Offenbarung und der Versöhnung. Dieser Akt ist reicher, bewegter, auch widerspruchsvoller und der eschatologischen Vollendung

bedürftiger als es in der lutherischen Dogmatik den Anschein hat. Man kann hier nicht alles an einem Faden aufziehen, alles auf einen Nenner bringen wollen. Gott — handelt — an uns. Das ist eine Wirklichkeit. Aber diese Wirklichkeit hat drei Dimensionen: eine grundlegende und überlegene darin, daß eben Gott an uns handelt, zwei abgeleitete und untergeordnete: Gott handelt und Gott handelt an uns. Mit diesen zwei letzten noch einmal senkrecht aufeinandertreffenden Linien haben wir es hier zu tun. Ewige Gnade gilt dem in der Zeit existierenden Menschen. Versöhnung ihm, dem Sünder. So bedeutet das Eine offenkundig, ohne aufzuhören, das Eine zu sein, ein Doppeltes: objektiv und subjektiv, in des Sünders Haltung ihm gegenüber. Was seine tiefste Ruhe ist, ist auch seine tiefste Unruhe. Der Friede, den er empfängt, ist auch der grundstürzende Angriff, der auf ihn gemacht ist. Seine Gerechtigkeit vor Gott ist auch das Gericht seines Gewissens. Sein Wissen um Gott betrifft ja sein eigenes Tun. Indem er Gott erkennt, wie er für ihn eintritt, muß er ihm recht geben gegen sich selber. Indem Gott ihn löst durch Vergebung seiner Sünde, bindet er ihn, den Sünder an sich selbst, in dem jene Lösung allein Wahrheit sein kann. Wie könnte das Erste wahr sein, nämlich als Wahrheit des Wortes Gottes, anders als im notwendigsten Zugleich mit dem Zweiten? Wie könnte das Erste bedacht werden, wenn nämlich wirklich Gott bedacht wird, ohne sofort das Bedenken des Zweiten nach sich zu ziehen? Wobei zu bemerken ist, daß man das alles auch in umgekehrter Reihenfolge sagen kann und immer auch in umgekehrter Reihenfolge sagen muß, daß es hier kein prius und posterius gibt. Die begründete und überlegene dritte Dimension ist ja in gleicher Weise die Wahrheit der ersten und zweiten, von denen keine sekundäre, keine der anderen untergeordnet, keine weniger wichtig ist gegenüber der anderen, von denen keine auf die andere zurückzuführen, in sie aufzulösen ist, sondern die eben in ihrem Zusammensein die Fülle dessen entfalten, was der Inhalt der Offenbarung für uns bedeutet, die ihren Sinn in jener dritten Dimension haben, eben darum aber miteinander, nebeneinander, die Begegnung von

Gott und Mensch in ihrer vollen Aktualität demonstrierend, das Ereignis der Fleischwerdung des Wortes nachbildend, wahr und notwendig sind. Nochmals: Glaube und Gehorsam sind nicht zwei verschiedene Haltungen des Menschen. Die eine notwendige Haltung des Menschen in der Offenbarung ist nur als Handlung zu verstehen, wie wir ja auch die objektive Möglichkeit der Offenbarung, die Fleischwerdung des Wortes, schlechterdings nur als göttliche Handlung verstehen konnten. Eine Handlung wird im Unterschied zu einem bloßen Sein oder Geschehen konstituiert durch ein wenn auch noch so primitives Wissen und ein wenn auch noch so primitives entsprechendes Tun. In dieser fortwährend sich vollziehenden Verknüpfung ist unsere ganze Existenz als solche eine Handlung. So wird die Existenz, die Handlung des Menschen in der Gnade konstituiert durch Glauben und Gehorsam. Das ist das Wunder des heiligen Geistes, daß unser Wissen Glaube, unser Tun Gehorsam wird, daß der Mensch, indem er das Wort Gottes vernimmt, nicht nur einmal, sondern täglich stündlich diesen Weg geführt wird, jetzt in dieser, jetzt in jener Richtung, aber immer den Weg zwischen der Antwort und der Frage, der Frage und der Antwort, die beide das Werk der ewigen Güte an uns sind, so oder so, in der Höhe und in der Tiefe gehalten und getragen von demselben Wort, an dasselbe Wort uns klammernd, das wir magistro spiritu vernommen haben. Dieser Weg ist das christliche Leben.

3. Versuchen wir nun noch eine kurze und vorläufige Bestimmung der beiden Hauptbegriffe Glauben und Gehorsam. Alle Reformatoren haben Gewicht darauf gelegt, den Glauben an entscheidender Stelle zu charakterisieren als fiducia, Vertrauen. Natürlich ist er materiell eine Erkenntnis und Anerkenntnis, mein Ja zu Gottes zu mir gesprochenem Worte, notitia und assensus, wie später unterschieden wurde, d. h. er ist der Akt, in dem ich es vernehme, zu mir nehme, so daß es nun in meinem eigenen menschlichen Denken eine freilich sehr eigentümliche, aber höchst kräftige Voraussetzung wird. Indem ich glaube, weiß ich um Gott, d. h.

darum, daß Gott mein Gott ist und daß ich Gottes bin. Die Reformatoren hatten aber wohl recht, wenn sie lehrten, daß die Form dieses Wissens, die es schließlich von allem anderen Wissen unterscheidet, eben das Vertrauen sei. Was heißt das? Sie haben, Calvin nicht ausgenommen, Nachdruck darauf gelegt, zu sagen: fiducia cordis. Also auf den Affekt, die innere Erfahrung (experientia), das Gefühl (sensus) sogar, mit dem im wahren nicht bloß scheinbaren oder geheuchelten Glauben das Wort Gottes ergriffen werden müsse. Wer seiner Sache in bezug auf das objectum fidei, das hier zu ergreifen ist und in bezug auf den heiligen Geist, der des Glaubens alleiniger Schöpfer ist, so sicher ist, wie die Reformatoren, der durfte so reden und dem wird man auch darin folgen dürfen. Die primäre Wirklichkeit des Glaubens ist ja gerade bei Calvin zweifellos die im Glauben stattfindende unio cum Christo, der göttliche Herrschaftsakt, durch den das ewige Wort sich uns zu eigen macht, uns an sich selbst bindet. Und nicht Calvin, sondern Luther hat in dieser Richtung einmal das ganz unzweideutige Wort gewagt: ego soleo, ut hanc rem melius capiam, sic imaginari, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel caritas vocetur, sed in loco ipsorum pono Jesum Christum. (Enders, L.'s Briefwechsel 9, 20.) Wer das sagen konnte, der durfte sich dann wohl auch, wenn auch vielleicht dogmatisch nicht unbedenklicherweise, erlauben, gelegentlich zu sagen, der Ort des Glaubens im Menschen befinde sich „unter der linken Brustzitzen", und daß dieser Ort, das Herz des Menschen, im Glauben gar „durchgottet" werde. Was heißt denn das alles? Im Glauben haben wir es mit der Offenbarung in der Verborgenheit zu tun, mit dem in der Fleischwerdung des Wortes ausgesprochenen göttlichen ein für allemal! Mit der Aufnahme in die Gemeinschaft des neuen Menschen von oben, der Teilnahme an seinem Triumph mitten im Widerspruch unserer Art, mit der Wirkung des auferstandenen Christus, kraft deren wir in unserer menschlichen Wirklichkeit Kinder Gottes sind. Das wird im Glauben bejaht, angeeignet, apprehenditur. Das ist das Wissen des Glaubens, ein Wissen, das höher ist als alle

Vernunft, das alles Denken übersteigt, dem wir nie anders nachdenken können als in Erkenntnis unseres Unvermögens, unter Kapitulation unseres Denkens. Der Gegensatz von Herz und Kopf, der Nachdruck auf dem Fiduzialcharakter des Glaubens kann diesen Charakter dieses Wissens bezeichnen. Warum nicht? Nämlich: bezeichnen im Rahmen einer an sich belanglosen anthropologisch-psychologischen Unterscheidung. Das Irrationale im Menschen in seinem relativen Gegensatz zum Rationalen ist eine heilsame Erinnerung an den absoluten Gegensatz: daß es sich der Offenbarung gegenüber nur darum handeln kann, Gott zu bejahen, den wir nicht begreifen können, nachdem wir von Gott bejaht und begriffen sind. Um dieses grundlegende Begriffensein handelt es sich bei der Inanspruchnahme gerade des Herzens für den Glauben. Nicht als ob das Irrationale die Stätte der Gottheit im Menschen, nicht als ob das Herz etwa weniger der Buße bedürftig sei als der Kopf. Aber es wird wohl wahr sein, daß das Herz dem Kopf im Bejahen jenes Begriffenseins immer ein wenig voran ist, und es besteht nun einmal eine, wenn auch nicht essentielle, so doch signifikative, lehrreiche Beziehung zwischen dem Affekt und der Existenz, dem wirklichen Lebensakt des Menschen, der durch den Offenbarungsglauben in Anspruch genommen ist. Das „Herz" bedeutet eben: der Mensch im Akt seiner Existenz. Darauf wollten die Reformatoren hinaus: Wirklichkeit zu Wirklichkeit, Gott selber zum Menschen selber, Unbedingtheit zu Unbedingtheit, das heißt cor, experientia, sensus im Zusammenhang ihres Denkens. Aber: fides non in sensu sed in promissione recumbit, fiducia ist ein Vertrag auf ein Unterpfand hin, hörten wir schon früher (§ 7, 1). Also: wie auch der Glaube psychologisch lokalisiert und beschrieben werde, wie große Dinge auch von ihm als dem Empfänger der Gnade gesagt werden dürfen und müssen, das ist sicher, daß es sich in ihm um eine direkte Einflößung des Göttlichen, um ein „Erleben" der Gnade gerade nicht handeln kann, sondern um ein Trauen und Wagen des Herzens, auf Gottes Befehl und Segen hin, bei dem die Erfüllung doch Gnade, d. h. unbegreifliche und nie begriffene Gotteswirk-

lichkeit bleibt, bei dem aus dem Begreifen ein Begriffenhaben nie werden kann. Conjungit enim fides animam cum invisibili, ineffabili, innominabili, aeterno, incogitabili verbo Dei simulque separat ab omnibus visibilibus (Luther, E. A. Op. lat. XIV 81). Indem der Glaube das Wort Gottes wirklich begreift, und das tut er, wird er ebenso zu einer psychologischen Unmöglichkeit, wie das Wort Gottes, indem es wirklich Fleisch wird, und das tut es, eine historische Unmöglichkeit ist. Immer wird der Mensch von sich selbst nur sagen können, daß er durch den heiligen Geist gezwungen ist, zu tun, was er doch offenkundiger und einzugestehendermaßen nicht tun kann: das Wort zu fassen. Faßt er es, und das tut er im Glauben, dann wissend darum, daß eben der, der ihn hier zwingt, ihm Zugang, ihm eine Möglichkeit schafft, wo er endgültig keine sieht. So ist der Glaube Wagnis und (als gelingendes Wagnis) Wunder zugleich. — Der heilige Geist zwingt uns. Natürlich so wie er, so wie Gott, so wie der Geist zwingt. Er ist Forderung, Gesetz, Gericht. Wo wirklich geglaubt wird, da ist das Wunder geschehen, Gott selbst in seiner ganzen Neuheit unserer Existenz gegenüber zur Stelle. Diesseits des Wunders stehen wir in unserer ganzen Unmöglichkeit für Gott. Uns ist gesagt und wir haben vernommen, daß wir eben so, wie wir sind, für Gott möglich sind. Eben damit ist unsere Existenz zu einer einzigen Frage geworden. Beantwortet und eben damit gefragt, sind wir an Gott gebunden, Gottes Knechte, die ihm nicht wieder entlaufen können. Eben um uns selbst, wie wir sind, geht es nun. Wir sollen Glauben leisten, d. h. aber, wir sollen gehorchen. Gott ist uns in den Weg getreten, ist unsere Schranke geworden, in der wir zu laufen haben, hat unsere Vernunft gefangen genommen (2. Kor. 10, 5), unterbricht und stört damit unser ganzes Tun, stellt es unter sein Gebot: du sollst! und: du sollst nicht! lehrt uns bedenken, daß wir Menschen sind und nicht Götter, bindet uns an den Nächsten, in dem sein eigenes göttliches Du unheimlich konkret wird und bleibt. Auch das ist das Wort Gottes, aber in der Verborgenheit seiner Offenbarung, in der Wirkung des gekreuzigten Christus, in seiner schrecklichen, er-

schütternden, tötenden Wirkung. Es ist heilsam und furchtbar, in der Gnade dem Willen Gottes zu begegnen. Es versteht sich von diesem zweiten Ort aus, an dem wir immer auch stehen, nicht von selbst, daß es auch heilsam ist, daß uns eben so geholfen wird, daß Gott streng und freundlich, Gebieter und Geber ist. Es versteht sich nicht von selbst, daß es in dem großen Erschrecken, in dem wir uns hier allezeit befinden, das große befreite Aufatmen des Glaubens gibt, daß, wie Calvin (Instit. III 2, 19) einmal sagt, der Gefangene durch die Gitterfenster seines Kerkers immerhin die Sonne, dieselbe Sonne, die auch der Freie sieht, sehen darf. Daß wir darin heilig und fröhlich sein, darin uns getrost leiten lassen, daß wir Gott allezeit recht geben dürfen gegen uns selber. Nichts versteht sich hier von selbst, als daß derselbe Geist, der uns zwingt, uns auch frei macht, frei in der Buße zu glauben, wie wir nur in der Buße, nur im Gehorsam glauben können.

3. Kapitel

Die Heilige Schrift

§ 20. Gott im Zeugnis der Propheten und Apostel*

1. Die Bibel und die Geschichte — 2. Die Bibel als Gottes Wort — 3. Die Bibel und die Kirche — 4. Die Begründung des Schriftprinzips

Gottes Wort ist Gott in der heiligen Schrift. Im Menschenwort der berufenen und bevollmächtigten Zeugen ist das Wort Gottes in seiner Offenbarung der Kirche aller Zeiten gegenwärtig, wahr und maßgebend kraft der Identität des Heiligen Geistes, der in diesem Zeugnis redet und im Glauben der Kirche hört.

1. Die Bibel als eine Sammlung antiker religiöser Literatur ist ein historisches Datum und als solches zunächst und immer wieder schlecht und recht ein Gegenstand der historischen Wissenschaft. Nennt die Kirche und die Dogmatik als die Wissenschaft von der christlichen Rede dieses Schrifttum Heilige Schrift, Gottes Wort, so ist das ein Urteil, das der Historiker nur aussprechen kann, sofern er sich nicht weigert, in der Spitze seines Denkens theologisch zu denken. Als Historiker sieht und kennt er hier wie überall nur Menschenworte. Er hat hoffentlich Verständnis dafür, daß er es hier mit ungewöhnlich frommen, originellen, tiefsinnigen, auf bedeutsame Wahrheitszusammenhänge hinweisenden Menschenworten zu tun hat, daß er hier vor Problemen steht, die ihm so nicht alle Tage begegnen, daß der Anspruch dieser Menschenworte, mehr zu sein als das, sich mit einer Dringlichkeit erhebt, die ernstlich zu denken gibt. Aber die formalen Analogien dieses Anspruchs zu Ansprüchen, die ihm auch in an-

* Dieser Paragraph ist eine freie Wiedergabe eines in „Zwischen den Zeiten" Jahrgang 3 Heft 1 erstmals gedruckten Vortrags über „Das Schriftprinzip der reformierten Kirche".

derweitigem religiösem Schrifttum begegnen, sind handgreiflich. Zu dem Urteil: hier, gerade hier ist Gottes Wort, heilige Schrift in einem strengen, kategorialen, exklusiven Sinn solcher Begriffe hat er als Historiker keinen Anlaß und keine Möglichkeit. Er kann es nicht widerlegen, er kann es aber als Historiker auch nicht bestätigen. Die christliche Kirche weiß, sie muß wissen, daß sie, indem sie die Stimme der Propheten und Apostel respektiert als die Stimme des heiligen Geistes, eine Einsicht vollzieht, bei der ihr die historische Wissenschaft, und wäre ihr Verständnis für die Eigentümlichkeit und Bedeutsamkeit solcher und speziell dieser Literatur noch so groß, gerade am entscheidenden Punkte nicht helfen kann. Gewiß auch nicht in den Weg treten, aber ebenso gewiß auch nicht helfen. Wohl gehört diese Literatur restlos und eindeutig der Geschichte an, aber ob sie, und darum geht es hier, als Weissagungsgeschichte im Sinn unseres § 15 zu verstehen ist, das hängt an dem Verstehen ihres Verhältnisses zu der in ihr bezeugten Urgeschichte, dieses Verstehen aber ist ein theologisches, ein den Glauben der christlichen Kirche voraussetzendes Verstehen. — Die Erkenntnis der christlichen Kirche, daß die Bibel Gottes Wort ist, greift also zurück auf eine darin eingeschlossene Erkenntnis in bezug auf den Gegenstand dieser Literatur. Sie findet in der Bibel, nicht von ihr zu trennen, aber auch nicht mit ihr zu verwechseln, durch die Bibel ebenso verhüllt wie gezeigt, ebenso verborgen wie dargeboten ein primäres Datum, das Wort, das die Verfasser der Schrift nicht sowohl gesprochen und geschrieben als gehört und vernommen haben, das Wort Gottes in seiner ersten Gestalt, die Offenbarung. Um ihretwillen, weil sie von ihr nicht anders weiß als eben durch das Medium der Bibel, weil ihr das Wort Gottes in erster Gestalt nicht anders begegnet als verborgen und dargeboten in dieser zweiten Gestalt, weil sie die Urgeschichte nur kennt im Spiegel der Weissagungsgeschichte — darum nennt sie die Bibel Gottes Wort. Wir sahen: Geschichte ist auch die Offenbarung. Aber ob der Historiker diese Geschichte als Offenbarung, beziehungsweise die Offenbarung als Geschichte zu erkennen vermag, das hinge

daran, daß er im entscheidenden Augenblick nicht mehr als Historiker, sondern als Glied der christlichen Kirche, als Theologe, zu denken vermöchte und willig wäre. Gott selbst als Subjekt der Geschichte, die Ewigkeit als Grenze der Zeit, das Geschehen ohne Analogie in der sonstigen Geschichte (weil es der Anspruch Gottes an uns selber ist) das Wunder, kurz das, was diese Geschichte eben zur Urgeschichte macht, schon das entzieht sich seiner Wahrnehmung als Historiker, obwohl es in seinem Gesichtsfeld liegt so gut wie in dem der das Wort Gottes vernehmenden Kirche. Er kann das Alles wiederum nicht leugnen, aber er ist als Historiker wiederum außerstande, das Alles zu erkennen. Nimmt die christliche Kirche das Zeugnis der Schrift von diesem ihrem Gegenstande an, so weiß sie, so muß sie wissen, daß ihr die historische Wissenschaft schon in dieser Voraussetzung nicht in den Weg treten, aber schon hier auch beim besten Willen und besten Verständnis auch nicht helfen kann. Zusammengefaßt: Der Satz: die Bibel ist Gottes Wort, bedeutet in seinem nächstliegenden Sinn sowohl (also bezogen auf das Zeugnis, die Weissagungsgeschichte) als in seiner Voraussetzung (also bezogen auf das Bezeugte, die Urgeschichte) dadurch, daß er einem historischen Datum dieses Prädikat gibt, eine Unkenntlichmachung dieses historischen Datums als solchen. Wird doch das historische, zeitliche Subjekt durch diese Prädikation selbst zum Prädikat eines jedenfalls nicht nur historischen, sondern zunächst und erstlich und letztlich ewigen Subjektes. Wenn die christliche Kirche den durch diesen Satz bezeichneten Erkenntnisweg geht, so kann sie sich dabei bei der historischen Wissenschaft als solcher keinen Rat holen. Es geschieht auf eigenen Füßen oder es geschieht gar nicht. — Erinnern wir uns aus unserem § 4 noch einmal, wie dieser Satz nun in seinem nächstliegenden Sinn (also auf die Bibel als solche bezogen) zustande kommt und gemeint ist. Die christliche Kirche wagt es, von Gott zu reden als ob sie Erkenntnis Gottes hätte und vermitteln könnte. Sie weiß aber, sie soll es besser wissen als ihre Kritiker, daß Gott nur durch Gott erkannt werden kann. Wo immer Erkenntnis Gottes, des Gottes, den nie

jemand gesehen, wirklich stattfindet, da geschieht sie in unbegreiflicher, wiederum nur Gott selbst begreiflicher, schlechthin nur in ihrer Wirklichkeit als möglich faßbarer Teilnahme an der Erkenntnis, die Gott von sich selber hat. Von Gott reden kann nur den Sinn haben, Gott selber reden zu lassen. Predigen und predigen hören, heißt Raum schaffen und schaffen lassen für Gottes eigenes Wort. Die Arbeitsanweisung, den Marschbefehl zu diesem Tun, meint die Kirche sich nicht selbst gegeben, sondern empfangen zu haben. Sie redet, weil sie gehört hat und noch hört. Was hört sie? Offenbarung, Gott selbst zu hören, wäre offenbar notwendig zu dem unerhörten Wagnis — von Gott zu reden, wenn dieses Wagnis nicht tolle Unverschämtheit, sondern legitimer Auftrag sein soll. Sie hört aber faktisch nur ein Zeugnis von der Offenbarung. Sie hört Mose und Jeremia, Matthäus und Paulus. Sie hört Menschenworte wie sie selbst Menschenworte redet. Unter welcher Voraussetzung kann dieses Hören als Begründung ihres Tuns nun etwa genügend sein? Als fromme Geständnisse, Ideen, Intuitionen antiker religiöser Menschen würden die Zeugnisse der Propheten und Apostel offenbar zu der in Frage stehenden Legitimation nicht genügen. Retenons bien, sagte Calvin zu 2. Tim. 3, 16, que sainct Paul en ce passage pour montrer que nous devons tenir l'Escripture saincte indubitable, ne dit pas; Moyse a esté un homme excellent, il ne dit pas: Isaie avoit une éloquence admirable; il n'allegue rien des hommes pour les faire valoir en leurs personnes. Meint die Kirche wirklich in den Zeugnissen dieser Menschen, Gott *gehört* zu haben, dann muß sie allen Ernstes auch das Andere meinen, daß Gott in ihnen *gesprochen* habe. Gewiß, da haben Menschen gesprochen (und alles, was das bedeutet, daß da Menschen gesprochen haben, will gesehen sein, um zu sehen, daß da Gott gesprochen hat) aber, und darauf und nur darauf begründet die Kirche ihren Respekt vor diesen Zeugnissen und damit ihr eigenes Tun: in dem von uns vernommenen Echo ihrer Stimme Gott selber. Als Prädikat dieses Subjektes, als Medium dieser Stimme ist ihr die Bibel *heilige Schrift*. Auch die *Offenbarung*, die durch die Bibel

bezeugt wird, der Mensch Jesus ist ja die Offenbarung nicht an sich, nicht als Heros, als religiöse Persönlichkeit und Führergestalt, sondern als Prädikat dieses Subjektes, als das Wort, der Logos, der Sohn Gottes. Non quod a se ipso justificet aut vivificet merus homo, sed quia Deo placuit, quod in se absconditum et incomprehensibile erat, in mediatore palam facere — dieser Satz Calvins (Inst. III 11, 9) über die Menschheit Jesu gilt genau auch von der Bibel. Genau in der Linie des hohen Paradoxons der Fleischwerdung des Wortes in Christus ist auch der Sinn des Satzes zu suchen: die Bibel ist Gottes Wort.

2. Wir wenden uns zu einigen Näherbestimmungen dieses Satzes.

a) Der Umfang dessen, was in diesem Satze als Bibel bezeichnet wird, ist bezeichnet durch den bereits § 4 vorläufig berührten Begriff des Kanons. Er bedeutet: in diesen und diesen bestimmten Schriften hat die Kirche bisher Zeugnis von der Offenbarung, und insofern, weil von Gott nur Gott selbst zeugen kann, Gottes Wort, die Offenbarung selbst vernommen. Der Kanon ist also ein Werk der Kirche, aber doch nur in dem Sinn, wie auch die Erkenntnis der Offenbarung in Christus als ein Werk der Kirche zu bezeichnen ist. Der Grund zur Kanonisierung gerade dieser und dieser urchristlichen Schriften war jenseits aller zweifellos auch mitredenden antiquarisch-gelehrten, kirchenpolitischen und theologischen Motive letztlich ein absoluter Grund. Indem man diese und diese Schriften aus der Masse der übrigen auswählte als wahres Gotteswort, meinte man doch nichts anderes zu tun, als festzustellen, daß sie als solche schon ausgewählt seien, daß diese und diese Schriften sich als Gottes Wort selbst schon erwiesen hätten. Non potest ecclesia ex libris non canonicis canonicos facere, sed efficit tantum ut ii libri pro canonicis recipiantur, qui revera et in sese sunt canonici. Ecclesia inquam, non facit scripturam authenticam, sed tantum declarat. Illud enim authenticum dicitur, quod se commendat, sustinet, probat et ex se fidem et autoritatem habet. (Bucan, Instit. Loc. 43

Qu. 15.) Es ist das Zeugnis des Heiligen Geistes, durch das sich die heilige Schrift von der sonstigen Schrift unterscheidet, wird in der Conf. Gallic. Art. 4 ausdrücklich festgestellt. Man sagt dasselbe, wenn man sagt: die Erkenntnis des Kanons ist schlechterdings Glaubenserkenntnis. Die Unvollziehbarkeit gleich dieser ersten Bestimmung für die historische Betrachtung leuchtet ohne weiteres ein. Abgesehen von diesem Akt der Offenbarungs-, beziehungsweise Glaubenserkenntnis ist die Abgrenzung des Kanons natürlich nicht zu begründen. Gerade von dieser Erkenntnis aus wird man sie dann aber nicht als schon vollzogen, sondern, grundsätzlich jedenfalls, immer noch im Vollzug begriffen, zu verstehen haben. Ähnlich wie vom Dogma wird ja auch vom Kanon zu sagen sein, daß das konkrete Ergebnis seiner Erkenntnis menschlich und relativ und insofern fallibel und korrigibel ist. In der Reformationszeit haben viele reformierte Kirchen, aber zu Trient auch die katholische es für nötig gehalten, die überkommene altkirchliche Fixierung des Kanons feierlich zu wiederholen beziehungsweise zu präzisieren. Eine Verengerung oder Erweiterung des Kanons Heiliger Schrift kann auch heute, dogmatisch-grundsätzlich betrachtet, nicht als eine Unmöglichkeit bezeichnet werden, nur daß sie, um sinnvoll und legitim zu sein, immer ein Akt der die Offenbarung glaubenden Kirche sein müßte und nicht etwa dem Urteil der historischen Forschung oder gar dem Geschmacksurteil Einzelner überlassen sein könnte. Bis auf solche eintretende bessere Belehrung der Kirche als solcher wird sich der Einzelne, welches auch sein persönliches Urteil sein möge, daran zu halten haben, daß er als Glied der Kirche an diese und diese Schrift als heilige Schrift gewiesen ist und vor der Aufgabe steht, sie nun auch persönlich als solche zu verstehen.

b) Zwischen einzelnen Teilen der bis auf weitere Belehrung als Subjekt des Prädikates „Wort Gottes" erkannten Literatur, zwischen dem Alten und Neuen Testament insbesondere, aber auch zwischen einzelnen Schriften des einen oder des anderen Testamentes kann ein grundsätzlicher Unterschied in bezug auf unseren Satz nicht anerkannt werden. Daß das Neue Testament uns viel-

leicht mehr sagt und wichtiger erscheint als das alte, daß dem Historiker das Recht nicht abgesprochen werden kann, von den Dokumenten von zwei oder vier oder noch mehr Religionen, die in der Bibel vereinigt seien, zu reden, das hat mit der gleichmäßigen Geltung unseres Satzes für das ganze als kanonisch erkannte Schrifttum nichts zu tun. Sie besteht, obwohl tatsächlich nie einem einzelnen Glied der Kirche die ganze Bibel gleichmäßig als Wort Gottes erkennbar sein wird, obwohl sie faktisch den Einzelnen immer nur in kleinsten Teilen als solches einleuchten wird. Der Satz sagt Allen, wie viel oder wenig ihnen faktisch in dieser Beziehung erkennbar sein möge, daß sie diesem Schrifttum in seiner Gesamtheit gegenüber vor die Aufgabe dieser Erkenntnis gestellt sind. Von dieser Aufgabe kann sich der Einzelne nicht willkürlich freisprechen, wie schwer sie ihm auch größtenteils der Bibel gegenüber fallen möge. Als die Kirche sich durch unveränderte Übernahme des alttestamentlichen Kanons als Glaubens- und Rechtsnachfolgerin der Synagoge erklärte, da hat sie den Unterschied der christlichen und israelitischen Religion zwar wahrhaftig erkannt, aber zugleich als relativ erkannt gegenüber der Einheit der Offenbarung, die sie bei Mose und den Propheten und in den Evangelien und Briefen des Neuen Testamentes bezeugt fand. Mögen, historisch betrachtet, die Religionen der biblischen Zeugen sich entwickeln, differenzieren und ablösen, mag der einzelne Leser im Blick auf sein Verständnis unterscheiden zwischen der Mitte der Bibel und ihren Rändern, zwischen dem was seines Erachtens „Christum treibet", wie Luther an berühmter Stelle gesagt hat, und anderem, wo seines Erachtens solches mehr oder weniger zu vermissen ist, prinzipiellen Charakter dürfen die Unterscheidungen, die sich aus solchen Erwägungen ergeben, gerade nicht haben. Jeder Teil der Schrift ist in sich vollkommenes Wort Gottes und kann durch den Hinzutritt der übrigen zwar — und das geschieht in der Tat — klarer, aber nicht vollkommener werden, schreibt wieder Bucan (Loc. 2 Qu. 11). Die reformierte Dogmatik hat auf diese Bestimmung von jeher mit Recht besonderen Nachdruck gelegt. Sie hat die bei Luther ein

Stück weit vorliegende Tendenz, sich auf Grund einer persönlichen Dogmatik eine Art Bibel in Auswahl zurecht zu machen, nicht gutgeheißen. Die Differenz zwischen Propheten und Aposteln, zwischen Matthäus und Johannes, zwischen Römerbrief und Jakobusbrief, ist die fließende, bewegliche zwischen Verheißung und Gegenwart, zwischen Gesetz und Evangelium, die beide Gottes nicht nur, sondern beide, und beide untrennbar zusammengehörig, Gnade sind. Unvergleichlich viel wichtiger als die Differenziertheit des Zeugnisses an sich ist seine Einheit im Gegenstand, in der Offenbarung, die sie alle sehen und hören, der sie glauben, der sie gehorchen. Das Wort Gottes ist Geschichte geworden. Aber es hat keine Geschichte. Es geschieht, aber dasselbe gestern und heute. Wer es authentisch bezeugt, der bezeugt das eine, neben dem es kein anderes gibt, wie sehr er es auch an seinem Ort und auf seine Weise, die nicht die der anderen ist, bezeugen mag.

c) Prinzipiell ist dagegen der Unterschied, in dem Propheten und Apostel als berufene Zeugen der Offenbarung — natürlich nur in diesem Dienste — allen übrigen Menschen gegenüberstehen. Dieser Dienst ist ein solcher, der von dem aller übrigen Menschen, auch von dem größten Lehrer der späteren Kirche dadurch prinzipiell unterschieden ist, daß ihr Verhältnis nicht zu Gott, aber zu seiner Offenbarung ein unmittelbares war. An sie richtete sich die urgeschichtliche Offenbarung, erst durch ihren Dienst auch an uns, an die großen und kleinen Lernenden und Lehrer der späteren Kirche. Wir glauben und erkennen auf ihr Zeugnis hin. Das haben Augustin und Luther und Calvin und wen man immer nennt, ihnen gegenüber mit uns gemeinsam. In unverwischbarem Unterschiede zu allen anderen ist von ihnen zu sagen, daß sie injunctum sibi munus fideliter exsequentes, divinam in suo ministerio personam sustinuerunt (Calvin zu 2. Petr. 1, 20). Eine besondere menschliche überragende Bedeutung gerade dieser Menschen gegenüber anderen, auch nur in religiöser, geschweige denn etwa in sittlicher oder gar erkenntnismäßiger Hinsicht ist damit keineswegs behauptet. Weder als Weiser, noch als Genie, noch als Klassiker, und wenn er das alles wäre, ist einer ein Prophet

oder Apostel, sondern als ein Knecht, der jenes schlechthin einmalige und unwiederholbare Amt eines Zeugen der Offenbarung versieht. Mag es nun immer, wie wir in § 15 in Erwägung gezogen haben, unerkannte Zeugen derselben Offenbarung außerhalb der Bibel geben, diese Frage darf uns jedenfalls nicht daran hindern zu sehen, daß jener Unterschied in bezug auf die uns bekannten Zeugen in Geltung steht. Es ist ferner wohl wahr, daß der Erfolg des Zeugnisses der Propheten und Apostel gerade darin besteht, daß die Offenbarung andern Menschen genau in derselben Weise Offenbarung wird wie jenen und daß es dann unter diesen anderen Menschen solche geben mag, denen man den Namen von Zeugen Jesu Christi in einem abgeleiteten Sinn so wenig absprechen kann wie jenen, ja, die vielleicht, wiederum historisch betrachtet, viel mächtigere, eindrücklichere, wirksamere Zeugen Jesu Christi sind als jene. Sollte nicht dieser und jener mit gutem Recht behaupten dürfen, daß er durch seine fromme Mutter viel mehr empfangen habe als durch die ganze Bibel? Wie denn auch, wenigstens nach H. Stephan (Gl. L. S. 181), Schleiermachers Reden und Goethes Faust manchem ein mächtigeres Gotterleben vermitteln als die Predigt oder sogar die Lektüre der Bibel. Aber darum handelt es sich auch gar nicht, daß die Bibel nun gerade für jeden die direkte und stärkste Quelle seiner christlichen Anregung sein müsse. Das werden viele, vielleicht die allermeisten ehrlicherweise nicht von sich behaupten können. Man kann vielleicht seiner Lebtage „mehr haben" von allerlei anderen, uns direkter zugänglichen und verständlichen Zeugen und doch, wenigstens, wenn diese Zeugen nicht gerade Schleiermacher und Goethe heißen, Verständnis dafür haben, daß es über den zufälligen direkten Anregern noch Zeugen in einem andern Sinn gibt, Zeugen erster Hand, an deren Zeugnis die Glaubwürdigkeit und Autorität unserer nächsten Gewährsmänner sich messen lassen und bewähren muß. Daß es Gesetz und zwar Gesetz der Kirche ist und nicht, daß es Irgendeinem erfahrungsgemäß besonders einleuchtet, begründet die Priorität des Propheten- und Apostelwortes vor anderen Worten.

d) Man könnte fragen, ob eine solche grundsätzliche Priorität von Menschenworten gegenüber andern Menschenworten überhaupt christlich zulässig sei, ob es oberhalb aller Menschenworte eine andere Norm und Autorität geben dürfe als die absolute des ewigen fleischgewordenen Logos selber? Antwort: Gottes Wort als Offenbarung und als Heilige Schrift ist zwar zu unterscheiden aber nicht zu trennen. Eben damit der ewige fleischgewordene Logos Norm und Autorität über allen Menschenworten sei, muß er im Propheten- und Apostelwort selber Menschenwort werden. Wie die Offenbarung selbst mitten in der Geschichte, selbst Geschichte ist, Fleischwerdung des Wortes, Eingang des Ewigen in die Verborgenheit des Zeitlichen und gerade so Offenbarung, so ist auch das Zeugnis von ihr ein irdisches, menschliches, zeitliches Geschehen und gerade als solches Zeugnis von der Offenbarung. Das fruchtbare Gegenüber von Gotteswort und Menschenwort, von Absolutem und Relativem besteht nun einmal nicht für sich (sonst würde es nämlich gar nicht bestehen) sondern konkret in dem Gegenüber von Menschenwort und Menschenwort, von Relativem und Relativem. In diesem Gegenüber jenes erkennen, Licht im Dunkeln sehen, die Einzigkeit Gottes mitten in der Flucht der Erscheinungen: in einer Erscheinung, die an sich in der Tat gar nicht einzigartig ist, das heißt Gottes Wort erkennen — in Jesus Christus und in der Schrift, die von ihm zeugt.

e) Die Form, in der uns die Bibel Offenbarung vermittelt und insofern selber Gottes Wort ist, ist das prophetisch-apostolische Zeugnis. Man kann die Offenbarung von diesem Zeugnis nicht lösen als eine gleichsam hinter ihr stehende Größe, die man auch für sich betrachten könnte. Der Versuch, über die Quellen hinaus zu den Fakten vorzustoßen, kann freilich dem Historiker nicht verwehrt werden; er stößt dann z. B. auf die besondere Bildung, die historische Lage, das Seelenleben der biblischen Schriftsteller, auf jene schon berührte religionsgeschichtliche Entwicklung, an besonders wichtiger Stelle auf die paar dunklen Umrisse, die man etwas optimistisch als das Leben Jesu zu bezeichnen pflegt, auf den Anfang der Kirchengeschichte. Nach diesen Tatbeständen

zu fragen, ist auch theologisch nicht nur erlaubt, sondern geboten, nämlich zum Zweck des besseren Verständnisses der biblischen Texte, die nur an Hand der Frage nach den dahinter stehenden Gegenständen, von denen sie handeln, interpretiert werden können. Aber nicht so, als wären nun diese mehr oder weniger einleuchtend zu eruierenden Tatbestände hinter den Texten das Bessere gegenüber den Texten selbst, die Offenbarung, nach der man hinter den Texten zu suchen hat! Die Offenbarung steht, nein, sie geschieht in der Schrift, nicht hinter ihr; sie geschieht: es gibt hier kein Ausweichen, in den biblischen Texten, in den Worten und Sätzen, in dem, was die Propheten und Apostel als ihre Zeugen sagen wollten und gesagt haben. Loco rei in verbo acquiescimus, sagt Calvin zu 2. Kor. 5,7 und das gilt auch in dieser Hinsicht. Das ist das relative Recht der Lehre von der Verbalinspiration, über deren Unrecht gleich das Nötige zu sagen sein wird. Das ist ihr Recht: die Texte gehen uns als Theologen nicht als „Quellen" zur Erkenntnis irgendeines außerhalb ihrer selbst ausfindig zu machenden Gegenstandes an, sondern um ihrer selbst willen, als das Zeugnis, das sie sein wollen und sind. Sehr genau, wenn auch in der Form sehr scholastisch, formuliert Leonhard Riissen (Heppe S. 16) das Problem und seine Lösung: Est distinctio verbi in ἄγραφον et ἔγγραφον non divisio generis in species, sed subjecti in sua accidentia, quia eidem verbo accidit, ut olim non fuerit scriptum et nunc sit scriptum. Kurz formuliert: Die Wirklichkeit der Offenbarung ist indirekt identisch mit der Wirklichkeit der Bibel. Indirekt: wir wissen, daß die Bibel eines ist und die Offenbarung ein anderes. Aber identisch: die Offenbarung geschieht nicht im leeren, durch historische Feststellungen oder Vermutungen erst zu füllenden und zu belebenden Raum hinter der Bibel. Sie geschieht im Zeugnis von ihr. Sie geschieht in der Bibel. Will man das Christentum darum eine „Buchreligion" nennen, so mag man das immerhin tun.

f) Keine Erkenntnis der Bibel als des Wortes Gottes ohne konkretes Wissen um ihren historischen Charakter, um die Möglichkeit, sie nicht-theologisch zu betrachten, d. h. aber um die Nicht-

Selbstverständlichkeit jener Erkenntnis. Erkenntnis der Bibel als des Wortes Gottes ist selber ein Geschehen, ein immer neu sich ereignender Durchbruch des Glaubens und Gehorsams. Die Wand, die zu durchbrechen ist, ist die restlos zu anerkennende menschlich-zeitliche Bedingtheit des biblischen Zeugnisses. Wer diese Wand wegleugnet oder ignoriert und die Bibel zum Orakel, zu einem Organ direkter Mitteilung macht, der leugnet (damit, daß er den Entscheidungscharakter jener Erkenntnis leugnet) nicht mehr und nicht weniger als die Offenbarung selber. Der Satz, daß die Bibel Gottes Wort ist, ist gerade wie der Satz, daß Jesus der Herr ist, sinnvoll nur, wenn er fällt in einer Entscheidung, stattfindend auf des Messers Schneide zwischen Glauben und Ärgernis. Die biblischen Texte wollen eben als Zeugnisse nicht Gottes Wort *sein*, sondern wie Jesus Christus selbst als solches zu uns *reden* und von uns *gehört* werden, entdeckt werden und sich zu entdecken geben. Es kann sich nicht darum handeln, für die Möglichkeit des Ärgernisses blind zu sein, nicht um den unmöglichen Versuch, das Wort Gottes in der Bibel direkt aufzuweisen, sondern es geht darum, das Ärgernis zu *sehen*, um es im Glauben — aber wirklich nur im Glauben zu überwinden. Nicht menschliche Irrtumslosigkeit oder sonstige Vortrefflichkeit, die dann für seine göttliche Wahrheit direkten Beweis ablegen würde, macht diese Zeugnisse zum Zeugnis Gottes selbst, sondern das Licht göttlicher Wahrheit, das hier in den Zeugnissen irrender und nur teilweise vortrefflicher Menschen leuchtet. Das ist nun zu sagen gegen die allen Reformatoren, auch Calvin, unbekannte Verbalinspirationslehre des 17. Jahrhunderts, die an Stelle der von Menschen in menschlicher Bedingtheit vollzogenen Konzeption des biblischen Zeugnisses ein himmlisches Diktat setzen wollte, eine Lehre, in der man nicht etwa die Vollendung, sondern eines der verschiedenen Dokumente des anhebenden Zerfalls der Orthodoxie zu sehen hat. Ein Versuch, den Entscheidungscharakter jener Erkenntnis zu beseitigen, war doch auch das absurde „Gott in der Geschichte" der neueren Theologie, das jenes spät-orthodoxe Theologumen abgelöst hat. Der gewalt-

samen Beseitigung des Ärgernisses dort entsprach der Versuch, es in sein Gegenteil umzudeuten hier. Beide gleich unglücklichen und unter sich nur zu verwandten Lösungen bedeuteten, daß man, als im Zusammenhang mit anderen geistesgeschichtlichen Verschiebungen die Möglichkeit einer rein historischen Sehweise schwerer zu wiegen begann, als es im Mittelalter und in der Reformationszeit der Fall gewesen war, den dialektischen Mut nicht fand, die nun einmal auch vom wohlverstandenen theologischen Standpunkt aus nicht in Abrede zu stellende menschliche Fallibilität des biblischen Zeugnisses mit seiner Infallibilität als Wort Gottes ruhig zusammenzudenken, sondern den Ernst der Möglichkeit jener Sehweise meinte abschwächen zu können durch eine an primitivste Religionsirrtümer erinnernde Naturalisierung oder mechanische Stabilisierung der Offenbarung, durch die man die Offenbarung leugnete und die man dem historischen Relativismus, dem man entrinnen wollte, erst recht verfiel. Direkte Offenbarung bedeutet auch in den feinsten Formen immer: keine Offenbarung. Die christliche Kirche und Theologie muß es in Konsequenz ihrer eigensten Voraussetzungen wagen, den Historismus zu Ende sagen zu lassen, was er zu den biblischen Texten mit Fug und Recht zu sagen hat, um dann auf eigenen Füßen gehend, das Andere, das ganz Andere, erst recht zu sagen, was sie nach wie vor, nein, neu wie am ersten Tag zu sagen hat: daß sie hier nicht nur mehr oder weniger frommen Menschen, sondern Gottes eigene Stimme hört, ac si vivae ipsae Dei voces illic exaudirentur (Calvin, Instit. I 7, 1).

3. Wir stehen an einem Punkt unserer Überlegungen, an dem eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Ansicht unvermeidlich wird. — Die Kirche lebt von der Offenbarung, von der in Gottes gnädiger Entscheidung und sonst in nichts begründeten Teilnahme ihres Glaubens an Gottes Selbsterkenntnis. Sie wagt es, von Gott zu reden, weil sie selbst von Gott angeredet ist. Aber diese Teilnahme ist nicht unmittelbar, sondern mittelbar. Zwischen dem Worte Gottes, das dort und

damals Fleisch geworden, und dem Worte Gottes, das heute und hier verkündigt und gehört werden soll, steht als Drittes, als Brücke über den Abgrund der Zeit, das Wort Gottes als Heilige Schrift, das uns, die wir nicht Propheten und Apostel, nicht Zeugen der Offenbarung in diesem primären Sinne sind, die wir den Auferstandenen nicht gesehen, die einmalige Stimme, die Mose und Jeremia hörten, nicht gehört haben, der Offenbarung teilhaftig, uns mit ihr gleichzeitig macht. Die römisch-katholische Ansicht ist hier eine andere. Nach ihr bedarf es keiner solchen Brücke über den Abgrund der Zeit. Nach ihr ist die Kirche selber die gerade Straße, die aus der Offenbarung heraus, nein die Offenbarung fortsetzend, in alle Folgezeit hineinführt. Die Bibel ist nur die erste Stufe der Kirche, auf der sich alle folgenden kontinuierlich aufbauen, wie Petrus nur der erste Papst ist, auf den in grundsätzlich gleicher Würde alle übrigen folgen. Nicht der einzelne Gläubige zwar, aber die Kirche ist nach dieser Ansicht unmittelbar zur Offenbarung, fraglos, direkt, selbstverständlich, per se ihre Trägerin und Repräsentantin. Vom bescheidenen Dorfpriester bis zum Papst und vom Papst bis zu den Aposteln läuft eine ebene, auch zuletzt nur mäßig ansteigende Linie, so hoch immer die relative Dignität dieser ersten Stufe geschätzt werden mag. Es gibt nach der Feststellung des Trienter Konzils (Sess. 4) ein in der katholischen Kirche neben der Stimme der Bibel ununterbrochen weitergehendes Reden Christi in der apostolischen und des heiligen Geistes in der eigentlich kirchlichen Tradition, und diese Tradition ist von den Christen mit derselben Pietät und Ehrfurcht aufzunehmen wie die Bibel. In der Professio Fidei Tridentina erscheint sie der Schrift sogar vorgeordnet. Wo die Kirche ist, da ist Christus. Ecclesia docens est vox loquentis Dei (Hurter, Compend. Theol. Dogm. I 215). Die Zeitschranke, der garstige Graben, von dem Lessing redete, ist überwunden, aufgefüllt einfach durch das Dasein der Kirche. Sie hat die Schlüssel des Himmelreichs ein für allemal und mit derselben Sicherheit, mit der Menschen irgend etwas anderes in der Welt auch haben können. Der Urheber der Offenbarung ist

„es sich schuldig, für ihre allgemeine und stete Verbreitung wirksame Anstalten zu treffen, und zwar in der Weise, daß die Offenbarung stets und allgemein nicht bloß von den Menschen in vollkommener Weise als Prinzip übernatürlicher, göttlicher Glaubenserkenntnis erfaßt werden, sondern daß sie auch ihrerseits als Gesetz eines übernatürlichen, der Majestät Gottes entsprechenden Glaubensgehorsams den Menschen erfassen kann, d. h. daß die Menschen zur Anerkennung der Offenbarung und zur Unterwerfung unter dieselbe angehalten werden können. Mit andern Worten: für die Verbreitung der Offenbarung muß ihrer Würde und ihrem Zweck entsprechend von Seiten Gottes so gesorgt sein, daß sowohl den Menschen der volle, sichere und gemeinschaftliche Besitz und Genuß der in ihr dargebotenen Wahrheit möglich gemacht und gewährleistet wird als auch Gott die durch die Anerkennung seiner Offenbarung zu erzielende, ihm selbst und seiner Wahrheit gebührende volle, einheitliche und allgemeine Huldigung erreichen kann." (Matth. Jos. Scheeben, Handb. d. kathol. Dogmatik I S. 41.) Gegen diese menschliche, allzu menschliche Sicherung der Offenbarungsvermittlung, gegen diese Stabilisierung des Verhältnisses zwischen Offenbarung und Kirche, die, wie die angeführte Stelle von Hurter zeigt, von einer direkten Identifizierung der beiden Begriffe letztlich nicht zu unterscheiden ist, richtet sich der Protest des Protestantismus. Nein! sagen wir, die ecclesia docens ist nicht die vox loquentis Dei, sondern sie hat ihr zu dienen. Ist das Wort Gottes dasselbe in seiner Offenbarung und in seiner Verkündigung in der Gegenwart, so wird sich doch die Kirche in dem, was sie in der Ausrichtung dieser Verkündigung tut, mit dem was Gott, ihrer sich bedienend, selber tut, besonnenerweise nicht identifizieren. Ihr Zusammenhang, ihre Gleichzeitigkeit mit der Offenbarung, der Charakter ihrer Verkündigung als Wort Gottes wird ihr immer eine Frage sein, auf die Gott Antwort gibt, aber auch immer wieder geben muß. Sie anerkennt, daß sie sich durch ein ihr selbst im Einzelnen wie im Ganzen überlegenes Göttliches gegenüber im Schach gehalten weiß. Non est ecclesiae

potestas infinita, sed subjecta verbo Domini et in eo quasi inclusa (Calvin, Instit. IV, 8, 4). Ihre Irrtumslosigkeit sucht sie darin, quod abdicata omni sua sapientia a spiritu sancto doceri se per verbum Dei patitur (Calvin a.a.O. IV 8, 13). Daß sie wahre Kirche ist, der Leib, an dem Christus das Haupt ist, das hält sie für die Sache einer Entscheidung, und zwar einer göttlichen, eben in jener Belehrung durch das Wort stattfindenden Entscheidung, die, menschlich betrachtet, immer wieder fallen muß. Sie unterwirft sich einem Maßstab, einem Kriterium, an dem sie sich selber, ihre Erfahrung, ihre Tradition, ihre Lehre, ihr Leben mißt, an dem sie eben als wahre Kirche immer wieder ihre Bewährung, und das heißt nicht nur ihre Bestätigung, sondern ihre ihrem ganzen Bestand gegenüber eine letzte Krisis bedeutende Begründung empfangen muß. Sie erkennt die alleinige Herrschaft Gottes konkret in der Geltung dieses einen Maßstabes und sie vollzieht ihre Unterwerfung unter dieses alleinigen Gottes Herrschaft wiederum konkret in dem dauernden Sich-Messen an diesem Maßstab. Omnis recta cognitio Dei ab obedientia nascitur (Calvin, Instit. I 6, 2). Diese Gehorsamserklärung, die Anerkennung dieses Gesetzes oberhalb der Kirche, war, jedenfalls soweit es sich um die reformierte Kirche handelt, der schlichte Sinn der Reformation des 16. Jahrhunderts. Man wollte sich im Gegensatz zu der allzu gesicherten und in sich selbst gewissen Herrlichkeit der mittelalterlichen Kirche wieder unter die Schrift stellen als unter den Ort, wo die Entscheidung fällt und immer wieder fallen muß, die die Kirche als die wahre Kirche bewährt, eine Bewährung, die gerade die wahre Kirche nicht entbehren wollen, der sie sich nicht mit der Arroganz der Papstkirche entziehen wollen kann. Die Einsicht, daß Gott immer wieder nur durch Gott zu erkennen ist, sie führte hier mit Notwendigkeit zu der Feststellung jenes Gegenübers von Offenbarung und Kirche, konkret bezeichnet durch das protestantische Schriftprinzip. — Eins muß unzweideutig klar sein: Es darf sich bei dieser Antithese nicht etwa um eine Unterbietung der Vergegenwärtigung und Gleichzeitigkeit der Offenbarung handeln, wie sie von der katho-

lischen Theologie in nur zu blendender Weise gelehrt wird. Dies wäre dann der Fall, wenn mit der Aufrichtung des Schriftprinzips eine Apotheose der Geschichte beabsichtigt wäre. Einer Auffassung gegenüber, die der Bibel etwa ihres Alters oder wegen ihrer Originalität oder wegen ihres besonders einleuchtenden Inhaltes eine außerordentliche Stellung in der Kirche anweisen wollte, müßte die katholische Ansicht von dem in der Kirche direkt weiterredenden Christus als jedenfalls ungleich sachnäher in Schutz genommen werden. Sie litte auch wegen ihres Relativismus darunter, daß sie von einem Zurückgleiten in das katholische Traditionsprinzip unmöglich auf die Dauer zu sichern wäre. Sie stammte mit ihm letztlich aus derselben Wurzel, nur daß die katholische Ansicht ihr gegenüber eben sicher besser, weil immerhin theologischer ist. Umgekehrt wäre freilich zu fragen, ob es sich in der katholischen Ansicht um etwas anderes handelt, als um eine theologisch maskierte Apotheose der Geschichte, also im Grunde um denselben Irrtum, der die modern-protestantische Ansicht unannehmbar macht. Beiden Auffassungen, der katholischen und der modern-protestantischen, fehlt jedenfalls gemeinsam die Einsicht, daß es eine wirkliche Vergegenwärtigung und Gleichzeitigkeit der Offenbarung (im Unterschied zu der Vergegenwärtigung und Gleichzeitigkeit irgendeiner anderen geschichtlichen Wirklichkeit) nur geben kann unter Voraussetzung eines ernsthaften, nicht bloß relativen, sondern den ganzen Gegensatz von Gott und Mensch, der das Glaubens- und Offenbarungsverhältnis kennzeichnet, in sich schließenden Gegenübers zwischen dem sie bezeugenden geschichtlichen Datum und der glaubenden Kirche. Vermittlung der Offenbarung an die Folgezeit, Herstellung der Gleichzeitigkeit mit Christus muß sich anders vollziehen als die Überlieferung und Fortpflanzung irgendeiner anderen geschichtlichen Wirklichkeit. Abfluß, Entwicklung, Aufbau, Kontinuität in irgendeinem Sinn kann da nicht in Frage kommen, sondern nur Grundlegung, Gottes soeben gesprochenes Wort im gleichen Sinn wie die Offenbarung selbst, kann hier das Mittel und der Weg sein. Die katholische und die modern-protestantische Ansicht

bedeuten schließlich in gleicher Weise eine Verharmlosung und Trivialisierung dieser Voraussetzung. Beiden gegenüber bedeutet die Aufrichtung des Schriftprinzips: die Linie, die die Kirche mit der Offenbarung verbindet, ist keine gerade, sondern eine gebrochene Linie, gebrochen eben durch den Umweg über die Bibel, den sie immer wieder nehmen muß. So und nur so ist es wirklich Christus, der der Kirche gleichzeitig und gegenwärtig wird. So also ist die Antithese zu der katholischen Ansicht zu verstehen: Wie kommt die Kirche, so fragen wir, dazu, in sich selbst so herrlich, ihrer selbst so sicher zu sein, daß sie einer solchen Bewährung und täglichen Neubegründung durch das Urteil einer wirklich höheren Instanz nicht bedürftig zu sein meint, daß sie wohl Autorität sein und ausüben, aber bei Lichte besehen, keiner Autorität sich beugen will? Es genügt nicht, wenn geantwortet wird, der überlegene Richter und König oberhalb der Kirche sei eben der in ihr lebende Christus oder der zu Pfingsten über sie ausgegossene heilige Geist. Wir werden uns hüten zu widersprechen; er ist es. Aber wenn damit wirklich ein Kriterium oberhalb der Kirche bezeichnet sein soll, ein Kriterium, das die Kirche nicht nur handhabt, sondern dem sie sich konkret unterwirft, dann müßte gemeint sein: der gekreuzigte Christus, dessen Leben verborgen ist und nur insofern offenbar wird, als er sich selbst offenbart durch seinen Geist in der konkreten Entscheidung zwischen Glauben und Ärgernis. Es müßte der Geist gemeint sein, den die Kirche so wenig wie die Welt einfach hat, sondern um den die Kirche (und das ist es, was die Kirche vor der Welt auszeichnet) nach wie vor Pfingsten bittet, um ihn zu empfangen, bittet mit dem Ernst, mit dem unwürdige Menschen bitten um Gottes unaussprechliche Gabe, also wie um etwas, das man, indem man es empfängt, immer wieder erbitten muß, wie man, indem man atmend lebt, immer neu atmen muß: veni creator spiritus! Es dürfte der Geist nie als ein Etwas, als eine unpersönliche Substanz gedacht sein. Er müßte immer gedacht werden als der lebendige Gott, der handelt und der, wenn er handelt, immer wie die Feuerflamme in der Pfingsterzählung senkrecht von oben

nicht nur in die Welt, sondern gerade in die Kirchengeschichte hineinfällt. Das ist aber zweifellos nicht die Meinung der katholischen Lehre. Darum widerstehen wir ihr an diesem entscheidenden Punkte, darin verklagen wir sie als luziferischen Abfall, weil nach ihr Offenbarung ein Offenbartsein, eine Offenbartheit bedeutet und Christus und der Geist eine Sache, die da ist, über die der Mensch nun Verfügung hat, daß die Kirche nach ihr so triumphierend findet, ohne zu suchen, hat, ohne zu empfangen, daß sie nichts weiß oder sagt von der Krisis eines auch der Kirche wirklich, d. h. gerade nicht nur prinzipiell und ewig, sondern auch konkret und zeitlich gegenübertretenden Gotteswortes. Um dieser unerhörten uneschatologischen, ja antieschatologischen Selbstsicherheit willen haben die Reformatoren in der Kirche des Papstes das Reich des Antichrist gesehen. Eben um ihretwillen stellen wir uns heute noch innerhalb der una sancta catholica et apostolica protestierend abseits von dieser Häresie. Sie kennt keine relative Autorität, nur die absolute, die ihre eigene ist. An der Echtheit dieser Absolutheit zweifeln wir. Nichts geschieht in Sachen der Relation dieser Kirche zur Offenbarung; alles *ist* angeblich schon. Daß es im Reiche der Wahrheit so zugehe, das glauben wir nicht. Ihre Zeitlichkeit ist auf die Dauer erfüllt mit Ewigkeit. Daß es dabei mit rechten Dingen zugehe, das stellen wir in Abrede. Noch einmal: nicht zu viel, sondern zu wenig ist uns das alles. Aber noch einmal: im gleichen Atemzuge mit der römisch-katholischen ist auch die modern-protestantische Ansicht abzulehnen (und wenn man nur zwischen diesen beiden zu wählen hätte, so wäre der ersteren resolut der Vorzug zu geben!). Genau das, was der Kirche des Papstes an dieser Stelle vorzuhalten ist, nur ungeschickter und untheologischer, hat die neuere protestantische Theologie, nicht in Nachfolge der Reformatoren, sondern in Nachfolge der Schwärmer der Reformationszeit, qui posthabita scriptura ad revelationem transvolant (Calvin, Inst. I 9) auch wieder getan: sie hat aus dem Bauplan, nach dem der ganze Bau sich richten müßte, ein harmloses unterstes Stockwerk gemacht, sie hat den kritischen Charakter jenes Dritten zwischen Gott und Mensch,

des geschriebenen Wortes, der in den Worten und Sätzen der Propheten und Apostel bezeugten Offenbarung, verwischt, sie hat immer wieder den verbotenen Sprung in die Unmittelbarkeit versucht, mit Christus umgehen wollen wie mit unseresgleichen, oder gar geredet, wie wenn wir selbst Christus wären, und mit dem Geist operiert, als ob wir in Gestalt unserer Wissenschaft, unseres Ethos, unseres religiösen Bewußtseins seiner mächtig wären oder mittels eines inneren Aufschwungs mächtig werden könnten. Sinnvoll kann die in dem evangelischen Schriftprinzip vollzogene Antithese also nur sein und bleiben, wenn sie sich gleichzeitig gegen den römischen Traditionalismus und gegen den für uns viel aktueller gefährlichen neu-protestantischen Enthusiasmus richtet.

4. Der Satz: „Die Bibel ist Gottes Wort" hat mit der Gleichung a = a das Gemeinsame, daß seine Begründung nur in einer Umschreibung und Erläuterung des Satzes selbst bestehen kann. Als in der Reformationszeit und nachher die katholischen Polemiker fragten, wie anders denn die Schrift als göttliche Autorität kenntlich und glaubwürdig werden könne, wenn nicht durch die übergeordnete Autorität der Kirche, da konnte und durfte ihnen nur geantwortet werden mit der harten, aber sachlich einzig möglichen Aufstellung, daß die heiligen Schriften eine in sich selbst nicht im Urteil der Menschen begründete Autorität hätten, autoritatem sufficientem ex semetipsis non ex hominibus habere (Conf. Helv. Post.), daß man ebensogut nach dem Recht der Unterscheidung von hell und dunkel, weiß und schwarz, süß und bitter, fragen könne (Calvin, Instit. I 7, 5), daß auf Einen, der dieses Selbstzeugnis der Schrift für ihren Charakter als Wort Gottes in Abrede stellen wollte, der alte Schulgrundsatz: contra negantem principia non est disputandum anzuwenden sei (Wolleb, Heppe S. 16). Das waren keine Verlegenheitsauskünfte, das war die Antwort der Einfalt und der Klugheit. Für den Satz, daß das Menschenwort der Bibel Gottes Wort ist, kann es offenbar nur einen einzigen unvergleichlichen Grund geben, der entweder

sich selbst setzend für sich selbst spricht, oder gar nicht besteht, und der entweder schon erkannt und anerkannt ist, oder für den, der nach ihm fragt, gar nicht vorhanden ist. Zweifelnd kann man nicht nach ihm fragen, denn würde man nach ihm fragen, so würde man nicht zweifelnd, sondern schon glaubend und gehorsam nach ihm fragen. Die Existenz der wahren, aus ihrem Ursprung immer wieder wahr werdenden Kirche, die sich nach dem ersten Satz der Berner Disputation aus dem Worte Gottes geboren weiß, ist eines und dasselbe mit diesem Sichselbersetzen und Fürsichselberreden, mit dem Erkannt- und Anerkanntsein dieses einen Grundes, mit der Autopistie der Bibel als des Wortes Gottes. Nicht die Kirche beglaubigt die Bibel, sondern die Bibel beglaubigt die Kirche und damit — in der Tat damit, daß sie die Kirche des Glaubens und Gehorsams schafft — sich selber. Wir sind durch unsere Taufe aufgerufen, bestimmt, legitimiert dazu, diese Kirche in der Tat (anders als in der Tat ist das nicht möglich!) zu sein. Sofern wir es sind, stehen wir in der Entscheidung, durch die die Bibel sich als das, was sie ist, selber beglaubigt, können wir nach dem einen Grund dieser Sache nicht zweifelnd und also nicht umsonst fragen. Nach einem andern Grund fragend würden wir, unsere Taufe verleugnend, nach einer andern Sache fragen. Non potest scriptura esse authentica in se, quin sit etiam quoad nos (Riissen, Heppe S. 19). — Das 16. Jahrhundert schon hat nun freilich den Gedanken an gewisse bedeutsame Hinweise auf diesen einen Grund nicht einfach von der Hand gewiesen. Man sah in der Bibel Wahrheitsmomente, die jenen einen Grund auf einer untern Ebene sozusagen abbildeten, als Wahrscheinlichkeitsmomente auf ihn aufmerksam machten, nicht unähnlich jenen vestigia trinitatis (§ 9, 3). Man wies hin auf die Schönheit und auf das Altertum der Bibel, auf die äußere und innere Außerordentlichkeit ihres Inhalts, auf die Weisheit und den Heldenmut ihrer Verfasser, auf die Singularität ihrer Entstehung und ihrer dauernden Geltung als auf Dinge, die eigentlich jedermann, auch abgesehen von jenem einen Grund, eine ernste Frage bedeuten müßten. Hier redete man dann wohl

auch von den Erfahrungen, die der Einzelne an Hand eines bestimmten, ihm wichtig werdenden Inhalts der Bibel in seinem Herzen und Gewissen machen könne, Erfahrungen, die ihm zum Hinweis werden müßten: Hier ist Gottes Stimme! Man war auch hier reich und sicher genug, um sich den gefährlichen Luxus einer kleinen Apologetik, solcher secundaria nostrae imbecillitatis adminicula (Calvin, Instit. I 8, 13), leisten zu können, ohne die Hauptsache aus den Augen zu verlieren. Man versäumte aber damals, wenn man das tat, nie, sich ausdrücklich klar zu machen, daß über die Relativität solcher „Gründe" keine Illusion bestehen, daß von einem probari scripturam esse verbum Dei auf diesem Wege keine Rede sein könne, quod nisi fide cognosci nequit (Calvin a. a. O.), daß ernste christliche Gewißheit nur in jenem einen Grund ruhe. Auch den später oft mit jenem einen Grund verwechselten Beweis aus der innern Erfahrung sah man ursprünglich und mit Recht in diesem Zusammenhang. Man schloß also nicht aus dem als göttlich erfahrenen Inhalt der Bibel auf ihre göttliche Autorität, sondern umgekehrt aus der Erkenntnis ihrer göttlichen Autorität auf die Göttlichkeit ihres an den Herzen und Gewissen sich erweisenden Inhalts. Nicht daß wir uns überzeugen, sondern daß Gott uns überzeugt, daß wir von ihm überzeugt werden, uns von ihm überzeugen lassen, ist das vor aller unserer Erfahrung liegende Erste, was hier zu bedenken ist. Ein fidelis ist ein discipulus, sagt Calvin (Instit. III 2, 6), und ein anderes Mal: hoc unicum esse rectae et orthodoxae fidei fundamentum, scripturae se subjicere et reverenter amplecti ejus doctrinam (zu ApGesch. 24, 14). Das hat mit einer intellektualistischen Lehrgesetzlichkeit gar nichts zu tun. Wie Gottes in seinem Wort handelnde Person allein es ist, die die Wirklichkeit des Bibelinhaltes bildet, so steht auch in ihr allein seine Wahrheit. Unzweideutige, gewißheitbegründende, zwingende Autorität kann nur der dreieinige Gott selber sein, keine seiner Taten und Gaben an sich, abstrahiert von ihm, dem Geber, in allen seinen Taten und Gaben er selber, er allein. Unsre Hilfe und unser Anfang steht im Namen des Herrn. Gewiß ist der

Name des Herrn die Fülle aller göttlichen Inhalte, aber nicht um dieser Inhalte willen, sondern weil er der Name des Herrn ist, steht in ihm unsere Hilfe und unser Anfang. Die Begründung Luthers, daß die Schrift insofern Gottes Wort sei, als sie Christum treibe, darf also, wenn sie nicht einen versteckten Rationalismus bedeuten soll, jedenfalls nicht im Sinn jenes Erfahrungsbeweises verstanden und erneuert werden, keine Umgehung der crux in sich schließen, daß alle wirkliche Erkenntnis Gottes nur mit Gott selbst und also mit der Gefangennahme unserer Vernunft, zu der auch unsere religiöse Vernunft gehört, in den Gehorsam Christi anfangen kann. Es handelt sich, so hat Calvin (Instit. I 7, 5) ausgeführt, nicht um ein Urteil, das wir vollziehen oder als von Andern vollzogen übernehmen, sondern um die Unterwerfung unseres eigenen und aller Menschen Urteil unter den aller menschlichen Beurteilung schlechterdings entzogenen Tatbestand, daß Gott redet, um eine Überzeugung, die keiner Begründung bedarf, um ein Wissen, das seine ratio in sich selber hat, um eine Erfahrung, die nur aus der Offenbarung und sonst nirgends her sich selber herzuleiten weiß. Das ist der Grund, der durch keinen andern Grund ersetzt, der mit keinem andern Grund verwechselt werden kann. Daran wird die Bibel als Gottes Wort erkannt, daß sie Gottes Wort ist. Beweist man hier anders, so beweist man etwas Anderes — wie dies, sobald man hier nicht mehr verstehen wollte, alsbald geschehen ist. Zu diesem Ziel führt nur dieser Weg. Es handelt sich um einen Kreis, in dem man sich von außen nicht hinein und von innen nicht herausdenken kann. Man kann nur draußen oder drinnen sein, nicht an einem überlegenen Ort, wo man sich über die Möglichkeiten des Drinnen- oder Draußenseins Gedanken machen und die entsprechenden Entschlüsse fassen könnte. Daß wir drinnen sind, wo geglaubt und gehorcht wird, weil es keine andere Möglichkeit gibt als eben die, zu glauben und zu gehorchen, daß ein göttlicher Herrschaftsakt an uns vollzogen ist, der unsere Anerkennung und Zustimmung nicht erst finden muß, sondern der eben darin besteht, daß unsere Anerkennung uns selbst notwendig ist, so notwendig wie unsre eigene

Existenz, das ist die Wirklichkeit der göttlichen Anrede, kraft deren wir hier und jetzt christliche Kirche sind, Glieder des Leibes, an dem Christus das Haupt ist. Dieser Wirklichkeit zu gedenken als unserer eigenen Wirklichkeit, dazu sind wir durch unsere Taufe aufgefordert: sie sagt uns, daß wir in die familia Dei (Calvin, Cat. Genev.) aufgenommen, daß wir nicht Gäste und Fremdlinge sind (und daß uns verboten ist, uns als solche zu benehmen!), sondern Bürger und Hausgenossen. Folgen wir dieser uns gegebenen Zusage und Aufforderung, dann kann uns jene Wirklichkeit nicht fremd und also jene Anerkennung nichts Unerhörtes sein. Sie ist in formaler Analogie zu der Anerkennung der sogenannten Axiome in der Mathematik und Logik die Anerkennung eines durch sich selbst evidenten Sachverhaltes, nur daß hier diese Selbstevidenz nicht etwa als in der menschlichen Vernunft, sondern exklusiv als in der Vernunft des sich selbst zur Anerkennung bringenden Gottes begründet zu denken ist, so daß ihrer Anerkennung durch den Menschen nichts von dem Wagnischarakter des Glaubens, der Tatsache dieser Anerkennung nichts von dem Wundercharakter der Offenbarung genommen werden kann. Die sakramentale Versicherung und Bestätigung dieser Anerkennung, auf die man nicht genug Gewicht legen kann (vgl. § 17, 3), versichert und bestätigt sie gerade in diesem Charakter. Ein Akt göttlicher Selbsterkenntnis, an dem ein Akt menschlicher Selbsterkenntnis Anteil bekommt, ein Akt menschlicher Selbsterkenntnis, der Anteil nimmt an einem Akt göttlicher Selbsterkenntnis, das ist Wunder und Wagnis zugleich und sachlich mit keinem axiomatischen Wissen in Vergleich zu setzen. Die Alten nannten diese Beziehung, über deren allgemeine Bedeutung wir in unserm § 7 gesprochen haben, speziell in ihrer Bedeutung für das Schriftprinzip das testimonium internum oder arcanum spiritus sancti. In dieser Beziehung oder genauer in diesem Handeln Gottes am Menschen, in ihm allein haben sie die ursprüngliche und durchschlagende Begründung dieses Prinzips gefunden. Gott selbst ist es, der (wie er nach der Inkarnationslehre die Konzeption des Gottmenschen vollzieht) beim Menschen, seiner natürlichen Blind-

heit und Taubheit, seinem natürlichen Heidentum zum Trotz eintritt für sich selbst, ihn für sich selbst in Anspruch nimmt. Durch den Geist ist Jesus von Nazareth Jesus Christus, der fleischgewordene Logos Gottes. Durch den Geist ist das Menschenwort der Schrift Gottes Wort. Durch den Geist wird die Offenbarung von den Zeugen vernommen, und durch denselben Geist wird ihr Zeugnis uns zum Zeugnis. Durch den Geist, das heißt aber: durch Gott selber. Der in dieser Sache allein Zuständige redet und hört. Darum, meint Calvin (Instit. II 2, 21), mußte David, obwohl er das Gesetz und in ihm alle Schätze der Erkenntnis hatte, Psalm 119, 18 beten: Öffne mir die Augen, daß ich sehe die Wunder an deinem Gesetz!

Zwei Wege tun sich auf, wenn wir zum Schluß versuchen, die Bedeutung dieser Alles entscheidenden Beziehung näher zu bestimmen. Am Ende des einen scheint drohend noch einmal die Verbalinspirationslehre des 17. Jahrhunderts und das noch absurdere „Gott in der Geschichte" der Neuzeit aufzutauchen, am Ende des andern ebenso mißlich der Pietismus und die Erlebnistheologie. Unvermeidlich ergeben sich nämlich bei der Durchführung des Gedankens vom Geisteszeugnis folgende beiden Näherbestimmungen:

1. Aus den Worten der Propheten und Apostel redet der Geist, redet Gott zu uns als ihr eigenster Urheber; aus dem Geist haben sie geredet und geschrieben, wie sie durch den Geist der Offenbarung teilhaftig waren. Also dem Geist, Gott in der Bibel gilt es gehorsam zu werden.

2. Uns bezeugt der Geist, bezeugt Gott, daß die Propheten und Apostel nicht aus sich selber geredet haben, wie die Offenbarung nicht aus ihnen, sondern aus ihm war. Der Geist in uns macht uns der Offenbarung, von der jene zeugen, teilhaftig. Also dem Geist in uns gilt es gehorsam zu werden.

Beides ist wahr. Beides ist zu bedenken. Aber wenn man nun etwa versuchen wollte, den ersten Gedanken vom Geist Gottes in der Bibel abstrakt zu Ende zu denken, so kommt man auf die ungute Vorstellung von einem in weiter historischer Ferne in einer

geheimnisvollen, aber schließlich trockenen und unfruchtbaren Fremde geschriebenen und nun irgendwie als solchen vorhandenen heiligen Buch, das jene Brücke über den Abgrund der Zeit gerade nicht bildet, aus dem die Stimme Gottes zu vernehmen wir uns umsonst bemühen. Wie sollten wir dazu kommen? Weil die Menschen, die die Bibel geschrieben haben, göttliche Dinge gehört und gesehen haben? Nehmen wir an, es sei so. Aber göttliche Dinge muß man selbst vernehmen oder man vernimmt sie gar nicht. Oder weil das innere Leben und Erleben dieser Menschen mich göttlich anspricht? Das kann sein, aber, selbst angenommen dieser Eindruck sei richtig, so ist es damit noch nicht *mein* Leben. Oder wegen der göttlichen Wahrheit ihrer Gedanken? Wenn sie für mich göttliche Wahrheit haben sollen, so muß ich selber sie gedacht, nicht bloß als Gedanken anderer, und dächte ich noch so hoch von ihnen, gelesen oder gehört und zur Kenntnis genommen haben. Oder handelt es sich doch um den göttlichen Ursprung der nun einmal dastehenden Worte als solcher, womöglich bis zu den hebräischen Vokalzeichen, wie in der helvetischen Konsensformel von 1675 schließlich behauptet worden ist? Aber selbst wenn man sich bei dieser einer verzweifelten Gegenwehr gegen den aufkommenden Historismus entsprungenen Auskunft irgend etwas denken könnte — was hülfe mir ein göttlicher Ursprung der Schriftworte, der nicht auch in mir selbst stattfände? Gottes Wort, das nur historisches Datum, das nur Objekt ist, das nur im Buche steht, ist nicht Gottes Wort. Offenbartheit ist nicht Offenbarung, auch nicht eine Offenbartheit der Bibel! Auch zu der Selbstevidenz der göttlichen Wahrheit gehören *zwei*: *Das was* und *Der dem* es durch sich selbst einleuchtend sein soll. Der Blick für dieses Zweite war verloren gegangen, als man versuchte, aus der Bibel ein Orakelbuch zu machen. — Ebenso schlimm steht es nun aber, wenn man versucht, den Gedanken vom Geist *in uns* abstrakt durchzuführen. Von innern Erschütterungen und Überwältigungen, von Erleuchtungen und Überzeugungen, von Erlebnissen und Erfahrungen des Herzens und Gewissens pflegt hier geredet zu werden, durch die man der

Wahrheit der Bibel gewiß werde, oder vom religiösen Bewußtsein, in dessen Kraft uns der Geist, Gott selbst, jenes Zeugnis gebe, die Augen und Ohren öffne. Aber nun erhebt sich die Frage auf der andern Seite: Welchen Grund soll ich denn haben, wenn es ernst gilt, ausgerechnet auf die Stimme meines Herzens und Gewissens zu lauschen? Was heißt Erfahrung, wenn es um die letzte, entscheidende unwandelbare, um die seligmachende oder verdammende Wahrheit geht? Welche Gewähr habe ich dafür, daß mich meine Erlebnisse, und wären sie noch so aufrichtig und intensiv, gerade zu Gott führen? Könnte das, was ich „Gott" nenne, nicht auch ein Dämon sein, der mich zum Narren hält? oder eine Feuerbachsche Fata Morgana, in der sich meine sehr menschliche Sehnsucht ihr eigenes Spiegelbild vorhält? Und wie steht es, wenn ich vielleicht überhaupt kein sehr erlebnisfähiger, kein besonders religiös veranlagter Mensch bin? Ist es gegenüber der Auffassung, es bestehe das Geisteszeugnis in dem, was ich mir angesichts der Bibel und über die Bibel selbst zu sagen habe, nicht fast erfrischend, das Geständnis des alten Göttinger Theologen Joh. Dav. Michaelis zu lesen, er müsse aufrichtig sagen, daß er, so fest er von der Wahrheit der Offenbarung überzeugt sei, seiner Lebtage nie ein solches Zeugnis des heiligen Geistes in sich vernommen habe. Auch von dieser Seite wird nun zu sagen sein: Offenbartheit ist nicht Offenbarung, und wenn es eine Offenbartheit in der heiligsten tiefsten Tiefe unsres Inwendigen wäre. Was in mir ist, ist an sich so wenig Gottes Wort wie ein heiliges Buch an sich. Subjektivismus und Objektivismus sind beides gleich verkehrte Verkehrtheiten. Auch zur Selbstevidenz der göttlichen Wahrheit gehören zwei, sagten wir, und wiederholen es nun im umgekehrten Sinn: Es gehört dazu nicht nur Der dem etwas, sondern auch Das was durch sich selbst gewiß werden soll. Was folgt daraus? Die Unterscheidung zwischen dem Geist in der Bibel und in uns ist zum Verständnis dessen, was die Bibel zu Gottes Wort macht, nicht zu entbehren. Immer nur indem man von dem Einen auf das Andere verweist, Eines durch das Andere erklärt, kann die Wahrheit, um die es hier geht,

kenntlich gemacht werden. Aber eben damit ist gesagt, daß diese Unterscheidung, die wir nie aufhören können und dürfen zu vollziehen, vorläufig und relativ ist, wahr nur in der konkreten Einheit des Unterschiedenen. Absolut, abstrakt verstanden führen beide sich hier eröffnenden Gedankenreihen auf Verkehrtheiten. Wir haben also zum Schluß zu bedenken, daß ja auf beiden Seiten nicht von irgendeinem Geist sondern von demselben heiligen Geist die Rede ist. Der heilige Geist aber ist weder ein heiliges historisches, noch ein heiliges psychologisches Datum, sondern Gott selbst, seine Sache führend beim Menschen, handelnd in einem einzigen gleichzeitigen Akt durch die Offenbarung an den Propheten und Aposteln und durch ihr Zeugnis an uns, das wunderbare Licht in der Finsternis der Geschichte und in der Finsternis unserer Herzen und Gewissen. Sein Zeugnis ist, wie Heidegger gut formuliert, weder eine nuda persuasio animi quae fallaciae obnoxia esse queat, noch ein motus cordis irrationabilis, qualem enthusiastae pro divino vendi tant (Heppe S. 22), also weder eine objektive noch eine subjektive Offenbartheit, sondern die Gottestat der Offenbarung selbst, nunmehr als der sich selbst uns vergegenwärtigenden Offenbarung. Gott redet dort und Gott hört hier, und darum und insofern redet die Bibel Gottes Wort und hören wir, hört die wahre Kirche aller Zeiten Gottes Wort in der Bibel. Letztlich nicht zu unterscheiden ist also im Akt dieser Erkenntnis der Realgrund (dort, damals, draußen) und der Erkenntnisgrund (hier, heute, drinnen), nicht zu unterscheiden das Licht, das von der Bibel ausgeht und das Auge, das dieses Licht wahrnimmt. Idem spiritus, so formuliert Calvin (Instit. I 7, 4) diese Einsicht, qui per os prophetarum loquutus est, in corda nostra penetret necesse est, ut persuadeat fideliter protulisse, quod divinitus erat mandatum. Als Anrede Gottes ist die Stimme, die wir im Glauben an die Offenbarung extra nos und in nobis vernehmen, eine einzige Stimme. Von diesem Zeugnis mit jenem Michaelis zu sagen, wir hätten es niemals gehört, dürfte dann doch wohl unratsam sein. H. Alsted (Heppe S. 22) hat den Satz vom Zeugnis des heiligen Geist die basis

totius theologiae genannt, während Dav. Fr. Strauß (Gl. L. I S. 136) gehöhnt hat, sie sei die Achillesferse des protestantischen Systems. Beide haben recht. Die Entscheidung, in der wir stehen, ist in der Tat die, ob wir hier unsere Basis oder unsere Achillesferse haben. Einmal für allemal gefallen in dem und durch den, der sich nach Heidelberg. Katech. Frage 54 aus dem ganzen menschlichen Geschlecht „eine auserwählte Gemeinde zum ewigen Leben in Einigkeit des wahren Glaubens von Anbeginn der Welt bis ans Ende versammelt, schützt und erhält, deren lebendiges Glied ich bin und ewig bleiben werde" — fällt sie fort und fort auf dem Schlachtfeld des Kampfes zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Gehorsam und Ungehorsam, in dem in uns Einzelnen Allen die christliche Kirche als solche steht und in dieser Zeitlichkeit immer stehen wird.

§ 21. Die Autorität der Kirche

1. Wirklichkeit und Möglichkeit der Offenbarungsvermittlung — 2. Das Problem der Überlieferung — 3. Die Momente der konkreten Autorität — 4. Ursprung und Grenze der konkreten Autorität

Wir können und sollen Gott in der heiligen Schrift nicht anders zu uns reden hören als objektiv bestimmt durch die konkrete Autorität der Kirche, d. h. durch den Umfang und die Gestalt, in denen das Zeugnis der Propheten und Apostel durch die Kirche zu uns kommt, durch die Deutung, die ihm durch die maßgebenden Lehrer und Lehrentscheidungen der Kirche gegeben worden ist, durch das besondere Gesetz, unter dem stehend die Kirche im heutigen Augenblick die Schrift hört. Aber diese Autorität ist mittelbar, relativ und formal. Unmittelbare, absolute und inhaltliche Autorität bleibt ausschließlich der Schrift als dem Worte Gottes selber vorbehalten.

1. Wir fassen den Inhalt des vorangehenden Paragraphen nochmals kurz zusammen. Gottes Wort als heilige Schrift heißt: Gottes Wort, das uns, das allen Zeiten gegenwärtig, gleichzeitig

wird im Zeugnis der Propheten und Apostel von der Offenbarung. Nicht die Kirche vergegenwärtigt uns die Offenbarung, das tut Gott selbst, das tut er, indem er im Menschenwort der Bibel sein Wort redet, dem Menschen von heute diesem Menschenwort von einst sein Wort hören läßt. Das ist die Inspiration. Das ist das evangelische Schriftprinzip.

Wirklich erst das Schriftprinzip. Das Grundsätzliche, Allgemeine, unbedingt Feststehende in der uns bewegenden Frage nach der Offenbarungsvermittlung sollte damit, unverwirrt mit allen sekundären Problemen zur Aussprache gebracht werden. Es handelt sich nun darum, diese grundsätzliche unbedingte Antwort in Beziehung zu setzen zu den Problemen, die insofern sekundäre zu nennen sind, als ihre Beantwortung ganz und gar abhängig ist von dem großen Entweder-Oder, von dessen Erwägung wir eben herkommen. Primär könnte man sie insofern nennen, als es sich hier um die konkreten Dinge handelt, auf die man beim Nachdenken über unsere Frage zunächst, im Vordergrund stößt, die uns praktisch am nächsten liegen und am stärksten brennen. Aber anders als im Lichte jenes unbedingt Feststehenden, das über die Bibel vor allem zu sagen war, kann man sinnvoll über diese Dinge nicht reden, gerade wie man über die Menschwerdung des Logos und über die Gnade des heiligen Geistes nicht sinnvoll reden kann ohne den Hintergrund der Trinitätslehre. Die wesentliche Feststellung unseres § 20 ist die, daß die Wirklichkeit der Offenbarungsvermittlung Gottes Wort an uns ist im gleichen Sinn wie die Offenbarung selbst. Aber um diese Wirklichkeit als Wirklichkeit, nicht nur als Begriff einer Wirklichkeit zu denken, dürfen wir nun offenbar auch hier, wie wir es im zweiten und dritten Abschnitt des Kapitels über die Offenbarung getan haben, ihren Konkretionen nicht aus dem Wege gehen, müssen wir uns auch hier verständigen über ihre Möglichkeit: wie das geschehen kann und soll, daß die Schrift als Wort Gottes zu uns redet. Wie sollte sie Gottes Wort sein, wenn sie das nicht täte? Aber wie tut sie das? Wie redet sie zu uns? Wir haben in § 20, 4 gesprochen von der Autopistie oder dem Geisteszeugnis

als dem inneren Prinzip dieses Geschehens. Dieses Geschehen selbst nach seiner Möglichkeit und damit als wirkliches Geschehen zu würdigen, ist nun unsere Aufgabe. Wahrheit und Kraft der sich selbst bezeugenden Glaubhaftigkeit der Schrift ist ein einziger, gleichzeitiger Herrschaftsakt des dreieinigen Gottes an uns. Aber daß diese Wahrheit sich bewährt und diese Kraft kräftig ist an uns, das setzt, wie wir schon § 20, 4 sahen, zweierlei voraus: etwas, das jemandem und jemandem, dem etwas in dieser Weise glaubhaft wird, ein Objektives und ein Subjektives. Diese beiden miteinander konstituieren die Möglichkeit jenes Geschehens. Ich fasse die erste Seite der Sache, die Bedingung der objektiven Möglichkeit der Offenbarungsvermittlung oder des Wortes Gottes als heilige Schrift in diesen Paragraphen zusammen unter dem Begriff der Autorität der Kirche. Dieser Paragraph entspricht logisch dem Abschnitt über die Fleischwerdung des Wortes im zweiten Kapitel. Im folgenden Paragraphen wird dann unter dem Titel: die Freiheit des Gewissens, korrespondierend mit dem Abschnitt über die Ausgießung des heiligen Geistes von der subjektiven Möglichkeit der Offenbarungsvermittlung, zu reden sein.

Zur Sicherheit nochmals: von der konkreten Möglichkeit der Offenbarungsvermittlung reden wir jetzt, von der genetischen, also von der historisch-psychologischen Seite der Frage, wie das dort und einst gesprochene Wort Gottes uns hier und jetzt gegenwärtig wird. Die prinzipielle Möglichkeit der Offenbarungsvermittlung ist natürlich in ihrer Wirklichkeit ebenso eingeschlossen wie die objektive Möglichkeit der Offenbarung (in der Fleischwerdung) und ihre subjektive (in der Geistesausgießung) eingeschlossen sind in der Wirklichkeit der Offenbarung des dreieinigen Gottes. Die Bedingungen, die hier namhaft zu machen sind, können nur Beschreibungen sein, wie es dazu kommt, daß das Wort Gottes uns anredet. Daß es dazu kommt, und warum es dazu kommt, das ist in § 20 gezeigt. Im Schlußabsatz der beiden Ausführungsparagraphen, zu denen wir nun kommen, werden wir darum ausdrücklich auf diesen unseren Anfang, auf das Warum? oder

vielmehr Darum! das die ratio des aufzuweisenden Wie? ist, zurückgehen auf die Autorität, die in der Autorität der Kirche und auf die Freiheit, die in der Freiheit des Gewissens konkret, aber eben: nur konkret wird — die gegenüber der Autorität der Kirche und der Freiheit des Gewissens die Autorität und die Freiheit bleibt: die eigentliche, ursprüngliche und endgültige Autorität und Freiheit des Schriftwortes, deren Unterschiedenheit und Überlegenheit jener abgeleiteten Autorität und Freiheit gegenüber also durch diese Ausführungsparagraphen nicht etwa verwischt oder geleugnet, sondern behauptet und ins rechte Licht gestellt werden soll. Wir wenden uns damit zu dem besonderen Thema unseres Paragraphen.

2. Daß die Schrift über den Abgrund der Jahrhunderte zu uns kommt, oder wir zu ihr, das beruht auf einer Reihe von objektiven, von unserer Verfassung und Haltung ihr gegenüber ganz unabhängigen Tatbeständen, die wir zunächst einfach als solche zu verstehen haben. Was redet da zu uns? was hören wir da? Das Phänomen besteht offenbar in einem sehr wenig einfachen Komplex von Worten. Sein ursprünglichster Bestandteil ist die Summe von hebräischen und griechischen Wörtern, wie sie als Bibel Alten und Neuen Testamentes mehr oder weniger getreu und vollständig von Geschlecht zu Geschlecht überliefert worden ist. Aber zu keinem Menschen, auch nicht zu dem strengsten Bibliziisten, ist die Schrift nur als die Summe von diesen Worten gekommen. Es tritt, mehr oder weniger bewußt für den Einzelnen, aber höchst real für Alle als zweiter Bestandteil jenes Komplexes hinzu die ganze Summe von weiteren Worten, mit denen die neunzehn Jahrhunderte der Kirchengeschichte jene alten Texte übersetzt und gedeutet, von bestimmten Vorstellungen und Begriffen, die sie mit jenen Urworten der Propheten und Apostel verbunden haben, und mit denen sie nun mehr oder weniger unlöslich auch für uns verbunden sind. Der Abendländer wäre erst zu finden, der sich als Bibelleser ganz emanzipieren kann von der Art wie 1500 Jahre vor ihm Augustin dieselbe Bibel gelesen hat.

Niemand liest sie direkt, wir alle lesen sie durch irgendein und sicher durch mehr als ein Medium, ob wir wollen oder nicht, und wenn es nur in der notgedrungenen Übertragung in das Denken unserer Sprache bestehen würde, die ihrerseits lange vor uns für uns gedichtet und gedacht hat. Was haben als solches Transparent die Worte des einzigen Luther bedeutet für die Art, in der die Schrift zu Millionen gekommen ist und noch kommt! Aber das ist noch nicht alles. Nicht nur die neunzehn Jahrhunderte reden mit, sondern, bestimmt davon zu unterscheiden, auch die Gegenwart. Indem ich die biblischen Worte und was an Tradition sie unvermeidlich begleitet, lese oder höre, höre ich auch die Worte, die die besondere einzigartige geschichtliche Beschaffenheit des jetzigen Augenblicks meiner Existenz mit einer ebenfalls nicht in mir selbst begründeten Notwendigkeit in mein Bewußtsein drängt. Rein rezeptiv stehe ich auch dem innern Wort der Stunde gegenüber, dem letzten Wort meines bisherigen Daseins, das zugleich das erste meines zukünftigen ist, dem Querschnitt des geschichtlichen Augenblicks überhaupt, der mehr oder weniger stark sich abzeichnend unter allen Umständen auch durch meine Existenz läuft. Dieses Wort höre ich mit, indem ich die Schrift lese oder höre. Ich brauchte mich über das Gehörte bloß zu äußern, um diese Bedingtheit meines Hörens unfehlbar an den Tag zu bringen. Und nun sollen wir also diese dreifache Summe von Worten betrachten, nicht nur unter dem Gesichtspunkt, daß sie überhaupt zu uns kommen, wie mutatis mutandis auch Homers Ilias oder Goethes Faust zu uns kommen, sondern unter dem Gesichtspunkt, daß sie beanspruchen, Gottes Wort zu sein. Was bedeutet dieser Anspruch? Ein Dreifaches offenbar:

a) Mit Worten, und zwar mit Menschenworten haben wir es auf der ganzen Linie zu tun bei dem, was da zu uns redet: von den Textworten der Bibel bis zu den Worten, die aus der Notwendigkeit des „Kairos" beim Lesen oder Hören in mir selbst mitreden. Menschenworte als Gotteswort! Nicht Gott selber höre ich reden, sondern Menschenworte über und von Gott; nur in dieser gebrochenen Form kommt sein eigenes Wort zu

mir. Die Alten haben sich über diese Gebrochenheit aller Theologie, alles Redens und Hörens von Gott mehr Gedanken gemacht als man bei der üblichen Klage über ihren Intellektualismus gewöhnlich bedenkt. In den Einleitungen der orthodoxen Dogmatiken finden sich scheinbar (aber nur scheinbar) wunderliche Distinktionen, wie die: es gäbe eine theologia ἀρχέτυπος, die Weisheit Gottes selbst, und eine theologia ἔκτυπος, das kreatürliche Abbild jener. In dieser zweiten aber sei wiederum zu unterscheiden die theologia comprehensorum sive patriae, die Theologie der Engel und Seligen im Himmel und die theologia viatorum, die uns in dieser Zeitlichkeit zusteht. Wiederum sei aber in dieser zu unterscheiden: die theologia ante lapsum sive paradisiaca und die theologia post lapsum. Das ist unser Reden und Hören von Gott. Seine Schranke besteht darin, daß das Wort eben nur in Worten, in Menschenworten zu uns kommt. Diese Schranke als notwendig zu anerkennen ist offenbar das erste, das in jenem Anspruch liegt: die Schrift ist das Wort Gottes. Das Zeugnis der Propheten und Apostel kommt als Autorität zu uns, äußerlich gebietend, nicht als unmittelbarer Eindruck, sondern in Gestalt von Worten, die gehört und geglaubt sein wollen. Wenn es für uns eine theologia ἀρχέτυπος, comprehensorum oder paradisiaca gäbe, dann wären wir ohne Worte, ohne Autorität. Aber das gibt es nicht für uns.

b) Daß es Menschenworte sind, eine Unsumme von fremden Stimmen, die da von mir vernommen und anerkannt zu werden begehren als Gottes Wort, das bedeutet, daß ich mich in Bezug auf mein Verhältnis zu Gott und seiner Offenbarung nicht allein befinde, sondern in der Gemeinschaft der menschlichen Geschichte. Gerade die Vermittlung der Offenbarung Gottes an mich vollzieht sich so, daß das Menschenwort, das menschliche Du, die Isolierung, in der ich mich zunächst befinde, auf das konkreteste stört und unterbricht. Gerade im Allerheiligsten soll ich keineswegs mein eigener Herr sein, sondern jedermanns Knecht. Glauben und gehorchen soll ich nicht nur Jesus Christus, sondern in Bewährung dieses Glaubens und Gehorsams auch dem Wort

seiner Zeugen, im selben Glauben und Gehorsam aber auch respektieren die Zeugen jener Zeugen, die ihr Wort mit in die Wagschale werfen, wenn ich jene höre, respektieren schließlich auch das Wort der Stunde, das mir nicht erlauben will zu hören und anzunehmen, was mir paßt, als ob ich im Jahr 1500 oder 500 lebte, sondern mir gebietet, zu hören und anzunehmen, was ich als heute, als jetzt und hier Lebender hören und annehmen muß. Also an meinem Ort, als Glied einer Reihe, soll ich hören und annehmen. Das Wort Gottes in der Schrift kommt zu mir in Form der Autorität der menschlichen Geschichte, nicht als mein eigenes, sondern als ein fremdes Gesetz, als ein *ἕτερος νόμος*.

c) So unübersehbar die Summe dieser Menschenworte ist, es sind doch nur ganz bestimmte und nicht etwa alle und jede Menschenworte, um die es geht; es ist keineswegs die Totalität der menschlichen Geschichte, die als Wort Gottes zu mir kommt. Diese und diese Schrift des Altertums sind heilige Schrift, nicht die Odyssee und nicht die Aeneis, sondern Jesaia und Johannes, mit einem von fernen christlichen Generationen ausgewählten Kanon habe ich es zu tun. Auch die deutende Tradition, die da mitredet, ist keineswegs identisch mit der Totalität alles dessen, was als christlich und biblisch gesagt und geschrieben worden ist, sondern bestimmte Gedanken haben diese Tradition beherrscht und bestimmt, andere weniger, andere gar nicht, wieder andere sind bewußt unterdrückt und verdrängt worden. Was Athanasius und Augustin gedacht und gesagt haben, das hat Geltung bekommen. Was Luther geredet hat, das redet noch mit, wenigstens da, wo wir stehen, während Stimmen wie die des Marcion, des Arius, des Arminius, obgleich sie einst mindestens so laut tönten und so weithin gehört wurden wie etwa im letzten Jahrhundert die Schleiermachers, verklungen sind oder nur noch als unreine Nebentöne mitklingen können oder wenigstens sollten. Der Anspruch: die Schrift ist das Wort Gottes, bedeutet eine Selektion unter der Gesamtsumme der uns anredenden christlichen Stimmen überhaupt; nur verhältnismäßig wenige kommen in diesem Zusammenhang ernstlich in Betracht. Auch das Wort der Stunde,

das mit der Schrift mitreden will und kann, ist, so schwer es halten mag, diesen dritten Faktor zu fixieren, ein ganz bestimmtes von Anderem, was uns eben anspricht, sich unterscheidendes Wort. Mit anderen Worten: die Gemeinschaft, als deren Glied ich mich erkenne, wenn ich dem Anspruch der Schrift recht gebe, ist nicht etwa die Gesamtheit der Menschen überhaupt, sondern die Gemeinschaft der Menschen, die glauben und gehorchen. Diese Gemeinschaft erinnert mich mit ihren Worten an meine Schranke als Mensch. Sie fordert Respekt für Gott, aber eben damit auch für sich selber, für ihre nicht zufällige Geschichte, für die Ordnungen und Normen, die sie nach bestem Wissen und Gewissen bis auf bessere Belehrung meinte erkennen und proklamieren zu müssen, für die Lehrer, die sie wiederum bis auf bessere Einsicht als ihre rechtmäßigen Lehrer erkannt hat. In ihre Reihe erkenne ich mich gestellt. Auf ihr Zeugnis hin höre ich im Zeugnis der Propheten und Apostel Gottes Wort; ihre Deutung höre ich mit, indem ich das Wort Gottes jetzt und hier höre; ihr Wort an mich ist auch das Wort der Stunde, das ich nicht nicht hören kann, wenn ich in der Bibel Gottes Wort höre. Es ist die Autorität der Kirche, die mir darin begegnet, daß die Schrift zu mir kommt mit dem Anspruch, Gottes Wort zu sein. Wenn die Schrift überhaupt mit diesem Anspruch zu mir kommt und von mir gehört wird, dann kommt sie so zu mir. In diesem Sinn gilt das in der Reformationszeit vielumstrittene Diktum Augustins: Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas (contra ep. Manich. 5, 6). In diesem Sinn ist es auch von den Reformatoren nicht in Abrede gestellt, sondern anerkannt worden.

3. Konkrete Autorität ist eine Schranke, in der mir in einer ganz bestimmten Form die menschliche Gemeinschaft entgegentritt, mich aus der Unmittelbarkeit in die Mittelbarkeit verweist, von mir Gehorsam verlangt. Es gibt bestimmter und unbestimmter einschränkende, es gibt kategorischer und zurückhaltender gebietende, es gibt niedere und höhere Autoritäten. Es gibt endlich, der gan-

zen Reihe der bedingten Autoritäten gegenüber, die unbedingte, in sich selbst begründete konkrete Autorität. Der Begriff als solcher ist klar: er steht dialektisch gegenüber dem Begriff der konkreten Freiheit, in der ich mich, wiederum unter verschiedenen möglichen Bestimmungen und mit Gradunterschieden als meinen eigenen Gesetzgeber verstehe. Wobei allen meinen Freiheiten gegenüber dann wieder meine unbedingte Freiheit zu bedenken ist, die, recht verstanden, mit der unbedingten Autorität, unter der ich stehe, in eins zusammenfallen muß.

Erkenne ich in der Schrift das Wort Gottes, so bedeutet das, daß ich die konkrete Autorität der Kirche anerkenne. Ich bestimme nicht, sondern ich werde, ich bin bestimmt, durch Gott, aber weil konkret durch Gott, darum durch die Kirche, in der ich an meinem Ort zu meiner Zeit der bin, zu dem sein Wort kommt. Die einzelnen Momente dieser konkreten Autorität der Kirche haben wir nun kurz zu entwickeln.

a) Die Kirche sagt mir, welches der Umfang und welches die Gestalt der als das Wort Gottes zu erkennenden Schrift ist. Sie hat entschieden, beziehungsweise sie entscheidet über den Kanon und über den Text der Bibel. Über den Begriff des Kanons ist bereits ausführlich geredet (§ 4, 2, § 15, 4, § 20, 2). Fassen wir das Entscheidende kurz zusammen: die Feststellung des Kanons ist ein Erkenntnisakt der Kirche, und zwar ein Akt des Glaubens und Gehorsams, in dem sie feststellt, was kanonisch, d. h. was echtes Zeugnis der Propheten und Apostel ist. Das Ergebnis dieses Aktes kann nicht als grundsätzlich abgeschlossen gelten, liegt uns aber bis auf bessere Belehrung der Kirche als für uns maßgebend vor: die Kirche, die uns getauft hat, hat das getan auf Grund des in dieser heiligen Schrift erkannten Wortes Gottes und indem sie uns auf das Wort Gottes in dieser heiligen Schrift verweist. Diese Schrift müssen wir meinen, wenn wir als Christen von einem konkret an uns gerichteten Worte Gottes zu wissen meinen, es wäre denn, wir würden uns aus der Kirche, in der und als deren Glieder wir glauben und gehorchen, bewußt herausstellen, oder es wäre denn, diese Kirche, als deren Glieder wir

glauben und gehorchen, würde, als solche auf ihre frühere Entscheidung zurückkommend, den Kanon anders fixieren. Das ist die Autorität des Kanons. Man sieht: sie ist nicht unbedingte Autorität. Sie steht und fällt mit dem Glaubensakt der Kirche, mit dem Zeugnisakt des heiligen Geistes, der allein in alle Wahrheit leitet. Aber sie ist Autorität mit dem ganzen Gewicht einer Glaubensentscheidung, zu der sich die Kirche, nachdem sie sie einst gefällt, auch heute bekennt, die sie de facto, indem sie auf diese Schrift ihr Verkündigung begründet, wieder und wieder fällt. Ein Abbild, ein Gleichnis der Einzigkeit Gottes selbst, stellt die Kirche, die uns zum Glauben beruft, und in ihrem Glauben aufnimmt, den Kanon vor uns hin: das und das ist heilige Schrift! Man kann gewiß zweifeln an diesem kontingenten Das! so gut wie an all dem Kontingenten, durch das uns die Glaubensfrage immer gestellt ist. Man kann bedauern, daß die Didache oder Luthers Freiheit eines Christenmenschen oder andere gut und nützlich zu lesende Schriften in der Kirche nun einmal nicht heilige Schrift sind. Man braucht das Urteil, das dort Ja und hier Nein sagte, nicht für ein Gottesurteil zu halten. Aber man hat es zu respektieren. Man hat sich bewußt zu sein, daß alle von ihm abweichenden Meinungen eben Privatmeinungen sind, die als solche, und wenn sie noch so gut begründet wären, die Würde der Autorität eben nicht haben. Mit Autorität kommt das Wort Gottes zu uns im Umfang des Kanons, und zwar dieses Kanons.

b) Dogmatisch zu fordern wäre nun aber auch, wir können das Problem jedenfalls nicht umgehen, das Vorhandensein eines kirchlich-autoritativen biblischen Textes. Es ist nicht ganz gleichgültig, ob die Perikope von der Ehebrecherin Joh. 8 als vollwertiges apostolisches Zeugnis gilt, oder mit Nestle und Weizsäcker als eine historische Anmerkung zu lesen ist. Es ist umgekehrt nicht gleichgültig, ob der unechte Schluß des Markusevangeliums nach wie vor dastehen darf oder ob er aus dem, was die Kirche heilige Schrift nennt, verdientermaßen zu verschwinden hat. Es ist nicht gleichgültig, ob man Römer 5, 1 *ἔχομεν* oder *ἔχωμεν εἰρήνην*

lieſt. Aber wer entſcheidet darüber? Iſt der nachweisbare älteſte Text etwa als ſolcher der authentiſche, der heilige Text, ſo daß man die Sorge um ihn getroſt den Philologen überlaſſen könnte? Es ſteht zu befürchten, daß ſich dieſe z. B. ausgerechnet für ἐχουσιν entſcheiden werden. Und das ſoll ſich die Kirche dann gefallen laſſen, wo es mit Händen zu greifen iſt, daß eine an ſich gediegene Textherſtellungsmethode im letzten Augenblick nicht nach der analogia fidei, nicht im Blick darauf, daß dieſer Text Offenbarungszeugnis, ſondern als wäre er irgendein Text, als könne auch jener alberne Konjunktiv daſtehen, gehandhabt worden iſt? Kann man ſich der Konſequenz entziehen, daß die Feſtſtellung des „richtigen", d. h. des als Geſtalt des Offenbarungszeugniſſes wahrſcheinlichſten Textes, und zwar des Urtextes ſowohl wie der der kirchlichen Verkündigung zugrunde liegenden Überſetzung, ebenſo wie die des Kanons die Sache eines Glaubensaktes der Kirche ſein müßte, die ſich von den Philologen wohl bis zum letzten Augenblick beraten laſſen, dann aber ihrem eigenen Urteil vertrauend, auf eigene Verantwortung entſcheiden, und zwar im ſelben Sinn wie in bezug auf den Kanon autoritativ entſcheiden müßte. Der Begriff eines textus receptus iſt alſo dogmatiſch ſinnvoll, ſinnvoll iſt auch die Dignität, die der ſogenannten Vulgata-Überſetzung in der katholiſchen und de facto der Lutherbibel in der evangeliſchen Kirche zuerkannt wird. Eine Dignität, die auch der getreuſten modernen Überſetzung ſo nicht zukommen kann, weil nicht (wenigſtens bis auf weiteres nicht) der Glaube der Kirche, ſondern beſtenfalls der Glaube eines Privatgelehrten hinter ihr ſteht. Die Herſtellung eines textus receptus und einer Normalüberſetzung durch die Kirche ſchließt nicht aus, ſondern, wie beim Kanon, ein, daß die Frage nicht nur nach dem hiſtoriſchen, ſondern auch nach dem theologiſchen Wert einer ſolchen bis auf beſſere Belehrung anerkannten Geſtalt der heiligen Schrift offen bleibt. Aber daß die Kirche zu lernen hat, das darf auch nicht ausſchließen — heute hat ſie dies allerdings faſt vollſtändig vergeſſen, — daß ſie auch zu lehren, in dieſem Fall, daß ſie zu ſagen hat, was ſie will, welche Schrift ſie meint, wenn ſie die

Schrift heilige Schrift nennt. Die sorgfältigste Textkritik und Übersetzungskunst kann ihr das nicht sagen. Sie muß es selber sagen. Sie muß Textkritik und Übersetzungskunst *selber* ausüben. Solange sie das nicht tut, muß die Dogmatik hier auf eine eigentümliche Lücke in ihrem Gebaren aufmerksam machen.

c) Ähnliche Lücken gibt es aber noch mehr. Wir sahen bereits: wenn die heilige Schrift zu uns redet, so redet sie nie allein, so redet sie nie bloß als das nackte geschriebene Wort von damals. Gerade, wenn es sich darum handelt, sie als das Wort Gottes zu hören, kann man sich unmöglich darauf versteifen wollen. Auch die Reformatoren haben das durchaus nicht getan, sondern das blieb einem Epigonen-Biblizismus viel späterer Zeit, für den etwa eine Gestalt wie *Gottfried Menken* bezeichnend ist, vorbehalten, einem Biblizismus, der an der modernen Emanzipation vom wirklichen Hören des Wortes Gottes mehr Anteil hatte, als er wußte und Wort haben wollte. Die *Kirche* hört, und als ihre Glieder, nicht als raum- und zeitlose Monaden hören wir das Wort Gottes in der Schrift. Das bedeutet aber, daß wir uns mit unserem Glaubensakt dem Präzedenzfall des Glaubensaktes derer, die vor uns waren, keineswegs überlegen und eigenmächtig gegenüber, sondern daß wir uns grundsätzlich nur in ihn hineinstellen können. Die Art, wie die Kirche, die uns getauft hat, das Wort Gottes bisher hörte, muß uns Schranke, Wegweisung, Autorität sein bei unserem eigenen Hören. Nur indem wir unser Hören dem Hören der Kirche einordnen, nicht indem wir eigenmächtig uns vor die Bibel setzen, als wären wir die Ersten, die das tun, hören wir das Wort Gottes in der Bibel. Der Begriff, der uns hier vor allem begegnet, ist der des *Kirchenlehrers*. Daß es etwas dieser Größe Entsprechendes auch im Protestantismus gibt, kann gar keine Frage sein. Man könnte vielmehr fragen, ob *Luther* in der evangelischen Kirche nicht in viel höherem Grade Autorität ist, als etwa Thomas von Aquino in der katholischen, dem gegenüber etwa dem Bonaventura den Vorzug zu geben, dort immerhin eine, wenn auch heute nicht gerne gesehene Möglichkeit ist, während es unter den protestantischen Theologen

aller Richtungen fast eine Selbstverständlichkeit ist, daß jeder auf seine Weise höchsten Wert darauf legt, sich als Schüler Luthers auszuweisen und daß man auch Calvinist unbeschrien nur unter dem Vorbehalt oder Vorwand sein darf, daß Calvin eben „der getreuste Schüler Luthers" gewesen sei. Steht's mit der Rechtmäßigkeit gerade dieses Sachverhaltes wie es wolle, so wird die protestantische Dogmatik jedenfalls nicht umhin können, wie es die katholische tut und wie wir es nun auch versuchen, den Begriff des Kirchenlehrers offen zu anerkennen und in irgendeinem Zusammenhang zu begründen. „Selig bist du, so du weißt, was du tust!" dürfte hier gelten. Es würde dann etwa zu sagen sein: daß uns Luther Autorität ist, selbstverständlich nicht etwa darum, weil er neben Goethe und Bismarck die mächtige Verkörperung deutschen Christentums war, sondern darum, weil die eine allgemeine christliche Kirche in ihm in bestimmter Lage das Wort Gottes in der Schrift in einer Weise gehört hat, die für uns als eine Stimme unter anderen auf keinen Fall überhörbar, sondern bis auf bessere Belehrung maßgebend ist, so daß wir bei unserem Hören auf die Schrift Luther mit vollem Bewußtsein mitreden lassen müssen. Hat man sich darüber verständigt, daß es sich bei der kirchlichen Wertschätzung Luthers nicht um Luther, sondern um die Kirche, d. h. also um Luther als Kirchenlehrer handelt, dann wird man sich auch darüber einigen können, daß er nicht durchaus der Kirchenlehrer auch nur der Reformationskirchen sein kann. Die Reformation war nun einmal nicht die Stiftung einer neuen, womöglich spezifisch deutschen Religion, sondern, wie man vor hundert Jahren aufklärerisch, aber treffend sagte, eine „Kirchenverbesserung", die nicht auf den zwei Augen dieses einen Mannes beruhte, die sich auch nicht in seiner besonderen und allerdings grundlegenden Neuentdeckung der Rechtfertigung durch den Glauben erschöpfte, sondern gleichzeitig und umfassender eine Neuentdeckung der Autorität der die Kirche begründenden Offenbarung überhaupt gewesen ist. Hier, als Bearbeiter nicht eines besonderen, sondern des durch Luthers Bearbeitung jenes besonderen Problems akut gewordenen katholischen Problems, hat

Calvin seinen Ort und hier wahrlich nicht als Schüler Luthers, und die Möglichkeit besteht faktisch und besteht auch kirchlich zu Recht, nicht sowohl Calvin in den Schatten Luthers zu stellen, als Luther an den umfassenderen Fragestellungen Calvins zu messen. Versteht man die Reformatoren grundsätzlich nicht als große religiöse Persönlichkeiten und dergleichen, sondern eben als Lehrer der Kirche, dann muß ihre Autorität anerkannt, aber zugleich auch als relativ erkannt werden. Relativ dann nicht nur untereinander, sondern auch in ihrem Verhältnis zu den Lehrern der älteren Kirche, deren Glaubensakt durch die Reformation nicht negiert, sondern in bestimmter Lage, in bestimmter Weise aufgenommen und fortgeführt wurde. Es ist klar, daß die Lehrer der neueren, d. h. der die „Kirchenverbesserung" verweigernden nachtridentinischen katholischen Kirche, die für uns eine häretische Kirche ist, uns unter Umständen wertvolle Belehrer und Anreger, aber nicht Autoritäten sein können, denen wir Respekt schulden. Nicht ebenso klar gilt das aber von den Autoritäten der mittelalterlich katholischen Kirche. Offenbar nur insoweit, als sie für uns durch die Autorität der Reformatoren korrigiert sind, nicht etwa insofern, als sie in ihrer bestimmten Lage, in ihrer bestimmten Weise das damals noch gemeinsame Anliegen der ganzen Kirche vielleicht in bestimmter Hinsicht (ich denke natürlich an die sogenannten objektiven Dogmen) dringlicher vertreten haben als nachher die Reformatoren. Über dieses „Insofern" ist von Fall zu Fall zu entscheiden, aber hier sicher in der Haltung des Respektes zu entscheiden. Wir haben es in einem Thomas oder Bonaventura oder noch weiter zurück in einem Anselm oder noch weiter zurück in einem Augustin, so scharf wir auf die belastenden Merkmale der noch nicht „verbesserten" Kirche aufzumerken haben, mit den anerkannten Lehrern der einen Kirche zu tun, die auch die unsrige ist, sofern sie damals die Verbesserung jedenfalls noch nicht verweigert hatte. Sie haben das Recht, neben den Reformatoren von uns gehört zu werden, und es stünde besser um die evangelische Dogmatik, wenn man sie mehr gehört hätte, statt die Reformation in der bekannten tumul-

tuarischen Weise als den Anfang aller Weisheit zu behandeln. Die auch hier zu konstatierende Lücke im Gebaren der modernen evangelischen Kirche besteht nun freilich darin, daß sie es nicht nur unterlassen hat, den Begriff des Kirchenlehrers, von dem sie fortwährend de facto Gebrauch machte, auch ernstlich zu anerkennen und zu umschreiben, sondern auch die Frage offen ließ, bzw. dem Auf- und Abwogen der konfessionellen und theologischen Auseinandersetzung zur Beantwortung überließ, wer denn nun bis auf bessere Belehrung als Kirchenlehrer wirklich zu anerkennen sei. Irgend jemand hat sich z. B. erlaubt, Schleiermacher als den „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts" zu proklamieren. Ist er es oder ist er es nicht? Die Kirche müßte und muß darauf einmal Antwort geben, wenn sie nicht riskieren will, daß einer heute diesen, ein anderer morgen jenen und ein dritter übermorgen sich selber als doctor ecclesiae ausruft. Sie müßte sich selbst wieder soweit ernst nehmen lernen, um einzusehen, daß ein Kirchenlehrer, einer, auf den man in der Kirche respektvoll hören soll, bei aller Relativität dieses Begriffs, etwas anderes ist, als eine zufällig eindrucksvolle Persönlichkeit, ein zufällig sehr bezeichnender Exponent einer Epoche, ein zufällig sehr einflußreiches theologisches Schulhaupt. Sie müßte wissen und ehrlich sagen, von wem sie sich, wenn sie die Schrift hört — irgend jemand führt sie dabei immer! — führen lassen will.

d) Eine ganz ähnliche Bewandtnis hat es nun auch mit der Autorität des kirchlichen Bekenntnisses. Ein Glaubensbekenntnis ist eine öffentliche Formulierung der der christlichen Kirche zu bestimmter Zeit in bestimmter Weise gegebenen Einsicht in die in der Schrift bezeugte Offenbarung. Die in solcher Weise niedergelegten Ergebnisse des vormaligen einmütigen Hörens unserer Kirche, bezw. der einen Kirche, haben Anspruch darauf, nicht nur als eine gemeinsame Meinung alter Christen, sondern als das Dogma unserer Väter, nämlich unserer Väter im Glauben, gehört zu werden. Als Dogma, d. h. gewiß bloß als Annäherungsversuch im Verhältnis zu dem eschatologischen Begriff der vollkommen gehörten und wiedergegebenen Wahrheit (vgl.

§ 8, 3), aber indem wir uns im Glauben mit den Vätern vereinigen, ein eben durch sein Verhältnis zu diesem eschatologischen Begriff qualifizierter Annäherungsversuch, an dem man, wenn man weiß, daß man das Wort Gottes nur als Glied der Kirche hören kann, nicht vorbeigeht, sondern den man zu beachten, durch den man sich orientieren zu lassen, den man aufzunehmen hat. Auch dieses Moment der konkreten Autorität der Kirche könnte nur dann ignoriert werden, wenn man die zwischen dem prophetischen und apostolischen Zeugnis und der Gegenwart liegende Zeit als leer, statt als eben durch dieses Zeugnis erfüllt, als Geschichte, statt als Kirchengeschichte im prägnanten Sinn, d. h. als Geschichte der immer verborgenen, aber hinter keiner sichtbaren Erscheinung der Kirche nicht verborgenen, nicht lebendigen Kirche Gottes, der communio sanctorum auffassen würde. Glaube an die Wirklichkeit des heiligen Geistes in der Gegenwart kann unmöglich zusammengehen mit grundsätzlicher oder praktischer Leugnung seiner Wirklichkeit in einer — darum eben nicht vergangenen, sondern selbst gegenwärtigen — Vergangenheit, dann aber auch nicht mit Unaufmerksamkeit gegenüber den Dokumenten, in denen diese Vergangenheit ihren durch das Zeugnis des Geistes begründeten Glauben und Gehorsam feierlich ausgesprochen hat. Um Aufmerksamkeit handelt es sich. Noch einmal: es kann nicht erlaubt sein — auch die Reformatoren haben sich das nicht erlaubt, — an Hand der Bibel jener Selbstherrlichkeit zu frönen, die für den Biblizismus des 18. und 19. Jahrhunderts typisch gewesen ist, als ob die Kirche erst heute da wäre oder gar erst durch uns selbst zu begründen wäre. Dieser Biblizismus beruht zu einem guten Teil auf — Genialität, besonders auf der spezifisch süddeutschen Genialität. Und es ist Tatsache, daß die Stellung eines G. Menken, eines J. T. Beck zu den kirchlichen Bekenntnissen grundsätzlich keine andere gewesen ist, als die ihrer „links“ stehenden theologischen Zeitgenossen. Was so begründet wird, das ist aber unter allen Umständen die Sekte und sehr wahrscheinlich die häretische Sekte. Man kann nicht glauben an die Einheit des Geistes, d. h. an die Einheit Gottes, ohne auch an die

universale und partielle Einheit der Kirche zu glauben und in diesem Glauben gehorsam zu sein, d. h. das Wort Gottes in der Schrift gar nicht anders hören zu *wollen* als in der communio sanctorum, d. h. auf Schritt und Tritt unter Kenntnisnahme der Art, wie die Kirche, in der Regel an den großen Wendepunkten ihrer Geschichte, das Zeugnis von der Offenbarung verstehen zu müssen erklärt hat. Aber es handelt sich nicht bloß um historisches Notiznehmen bei dieser Aufmerksamkeit auf das Dogma, sondern um *Respekt*, und zwar um einen zum *vornherein* also nicht erst im Blick auf seinen Inhalt, sondern dem Dogma als solchem gegenüber aufzubringenden Respekt, um die Bereitschaft, sich durch das Dogma in seinem eigenen Denken den Weg weisen, regeln und ordnen zu lassen, sich, gewiß nicht unbedingt, nur relativ, aber sich wirklich *binden* zu lassen. Es ist Sophistik, sich hier auf die Vexierfrage zu stürzen, wo diese Bindung im Einzelnen etwa aufhören möchte. Überall hört sie auf und gar nirgends, wäre dem Sophisten ebenso vexierend zu antworten. Nicht um die Bereitschaft für ein Quantum handelt es sich, sondern um die Bereitschaft für ein *Quale*, für eine grundsätzlich respektvolle *Haltung* gegenüber dem Dogma, die die Wahrung der Gewissensfreiheit ihm gegenüber ebenso in sich schließt, wie die Anerkennung seiner Autorität. Diese *Haltung* ist es, die wieder zu lernen ist, wenn die Theologie wieder kirchlich werden, d. h. wenn ihr Reden von Gott wieder auf einem wirklichen *Hören* seines Wortes in der Schrift beruhen soll. Wozu im einzelnen noch folgendes zu bemerken ist: Ein kirchliches Glaubensbekenntnis hat als solches, als öffentliches Dokument eines Glaubensaktes der Kirche als Kirche, eine andere und zwar höhere Art von Autorität, als die eines einzelnen Kirchenlehrers. Es geht zum Beispiel in einer Kirche, die sich wirklich als evangelisch-lutherische Kirche weiß und bekennt, nicht an, daß einer sich an Hand der Schriften Luthers selbst, mit Vorliebe wohl des sogenannten „jungen Luthers", ein Luthertum auf eigene Faust zurechtmacht, unter Beiseitesetzung der Tatsache, daß das Dokument der Konsolidierung der lutherischen Kirche nun einmal die Augsburger Konfession

ist, zu der die Katechismen und die Schmalkaldischen Artikel Luthers den Kommentar bilden und nicht umgekehrt. Ebenso vorwitzig ist es, wenn gewisse Reformierte in der Schweiz aus Vorliebe für Zwingli an der Tatsache vorbeigehen, daß die sämtlichen Bekenntnisschriften, bei denen die reformierten Kirchen nach den ersten tastenden Versuchen schließlich stehen geblieben sind (die von Bullinger verfaßte Conf. Helv. Post. nicht ausgenommen), calvinisch und nicht zwinglisch orientiert sind. Auch hier steht es so, daß das historisch Ursprüngliche und uns aus guten oder schlechten Gründen vielleicht persönlich besser Zusagende sehr wohl etwas ganz anderes sein kann als das, was nun einmal bis auf bessere Belehrung mit jenem Anspruch auf Autorität dasteht. Entscheiden wir uns für jenes, so tragen wir jedenfalls die volle Verantwortung dafür — und es wäre angemessen, diese Verantwortung etwas schwerer zu nehmen, als dies gemeinhin zu geschehen pflegt, — daß wir damit einer Privatmeinung und nicht der Kirche folgen. Es wäre denn — und warum sollte das nicht geschehen? — die Kirche selbst faßte sich ein Herz, z. B. das bis auf weiteres in Kraft stehende Verhältnis zwischen der Augsburger Konfession und den Katechismen und Artikeln Luthers selbst umzukehren. Eine Willkür, die ebenfalls nicht angeht, besteht darin, daß man mit Lipsius (Dogm. § 209) und Kaftan (Dogm. § 8—9) erklärt, als Autorität kämen für uns natürlich nur die reformatorischen Bekenntnisse in Betracht. Dahinter steckt wiederum die verkehrte und den Reformatoren selbst ganz fremde Auffassung, daß mit der Reformation eine neue Kirche oder die Kirche neu angefangen habe. Natürlich kommt das antireformatorische Tridentinum oder das Vaticanum als Autorität für uns nicht in Betracht. Natürlich scheiden auch diejenigen mittelalterlichen Lehrgesetze, die durch die Reformation obsolet geworden sind, wie etwa die des Laterankonzils von 1215 über die Wandlungslehre, für uns aus. Aber damit nicht, so wenig wie die Lehrer, die Lehrentscheidungen der vorreformatorischen Kirche überhaupt. Gerade sofern sie wirklich vorreformatorisch sind, d. h. gemeinsame Voraussetzungen der reformatorischen und

der durch die Reformation korrigierten Kirche betreffen, ist gar nicht abzusehen, inwiefern dies der Fall sein sollte. Als ob das lutherische Konkordienbuch und alle maßgebenden reformierten Bekenntnisse die Symbole der ersten fünf Jahrhunderte nicht in feierlichster Weise als anerkannt vorausgesetzt hätten; als ob man zum Verständnis der spezifisch protestantischen Dogmen die Trinitätslehre von Nicäa und die Christologie von Chalcedon auch nur einen Augenblick hinwegdenken könnte. Eine Lutherstelle (an Herzog Albrecht von Preußen, April 1532, E.A. 54, 288) mag zur Unterstreichung dieser Warnung für sich selber sprechen: „Es ist fährlich und erschrecklich, etwas zu hören oder zu gläuben wider das einträchtig Zeugnis, Glauben und Lehre der ganzen heiligen christlichen Kirchen, so von Anfang her nu über 1500 hundert Jahr in aller Welt einträchtiglich gehalten hat." Wer daran zweifelt, „der tut ebensoviel als gläubet er keine christliche Kirche und verdampt damit nicht allein die ganze heilige christliche Kirche als eine Ketzerin als auch Christum selbs mit allen Aposteln und Propheten, die diesen Artikel, da wir sprechen: Ich gläube eine heilige christliche Kirche gegründet haben und gewaltig bezeuget". Freilich, und damit stoßen wir nun auch hier wieder auf eine klaffende Lücke: Zum Begriff der Autorität eines kirchlichen Bekenntnisses gehört unweigerlich die Kirche selbst, die wirklich bekennen will, die sich hinter ihr enger oder weiter gefaßtes, älteres oder neueres Dogma stellt, so daß Drinnen- und Draußenstehende wissen: in dieser Kirche handelt es sich nicht um Alles und Jedes oder um gar nichts, sondern um diese bestimmte Sache. Die heutige evangelische Kirche aber sagt uns, wenn sie nicht wie die Kirchen der Schweiz vorsichtigerweise überhaupt schweigt, wirklich nicht sehr bestimmt, ob sie eigentlich — ich denke an die bekannte Präambel der preußischen Kirchenverfassung — bekennen oder nur (durch Verweis auf die alten Bekenntnisse) ut aliquid fieri videatur, nicht bekennen will. Sie sagt dem, der sich mit Dogmatik zu beschäftigen hat, wirklich nicht sehr bestimmt, welches das Dogma ist, an das er dabei zu denken habe, sondern überläßt es ihm wie der

König Nebukadnezar seinen Weisen, nicht nur den Traum, den er geträumt, zu deuten, sondern auch zu erraten, was er denn überhaupt geträumt habe. Ein Bekenntnis, das sich im gleichen Atemzug zum lutherischen und zum Heidelberger Katechismus bekennt, ist eben im Unterschied zu diesen selbst kein Bekenntnis, sondern eine historische Anmerkung. Wir müssen uns also auch hier auf das Postulieren verlegen: Autorität kann das Bekenntnis der Kirche nur haben, sofern es nicht nur eine pietätvoll aufbewahrte und gelegentlich zur Besichtigung vorgewiesene historische Größe ist, sondern, ob alt oder neu, ein gegenwärtiger Glaubensakt. Daß die Kirche es so meint mit ihrem Bekenntnis, das müßte sie entweder de facto bezeugen, wie dies in bezug auf den Kanon (durch die Bindung der kirchlichen Verkündigung an die Bibel) geschieht. Oder sie müßte, wenn sie es nur teilweise so meint, sich bestimmt darüber erklären, welche von den Bestandteilen des von der Reformationskirche übernommenen Dogmas sie als ihr eigenes Bekenntnis in Anspruch nehmen will. Oder sie müßte, was dogmatisch durchaus im Bereich des Möglichen liegt, zur Aufstellung eines neuen eigenen Glaubensbekenntnisses schreiten. Oder endlich, wenn sie das Alles vielleicht nicht will oder nicht kann: sie müßte ausdrücklich das Bestehen eines Interimszustandes proklamieren, auf Lehrautorität bis auf weiteres verzichten, eine unverbindliche Feststellung gewisser Prinzipien den theologischen Fakultäten überlassen und die Einigung darüber der freien Gruppen- bezw. Parteibildung, während sie selbst sich in dieser Hinsicht mit der Rolle eines Zweckverbandes begnügen würde. Auch das könnte ein Glaubensakt sein, wenn auch ein etwas verzweifelter. Kein Glaubensakt aber ist das, was die Kirche heute tatsächlich tut, das unsichere Hin- und Herschwanken zwischen Konservatismus, Modernismus und einem Independentismus, dem alles erlaubt und nichts geboten ist. Es wäre ein Glaubensakt, es könnte auch das mit einem: Ich kann nicht anders, Gott helfe mir! geschehen, wenn sich die Kirche laut und offen eben zum Independentismus bekennen, ihre Lehrautorität bis auf weiteres suspendieren würde. Schlimm, sehr schlimm aber ist es,

daß sie fortwährend tut, als hätte sie nicht, was sie doch hat, und hätte, was sie doch nicht hat.

e) Wir nannten als drittes Hauptmoment der konkreten Autorität der Kirche das besondere Gesetz, unter dem stehend sie im heutigen Augenblick die Schrift hört. Es gibt ein Wort der Stunde, das keineswegs, als wäre diese heutige Stunde sonst leer, der subjektiven Willkür überlassen ist, das auch in der Freiheit des Gewissens, wie dies allerdings geschehen muß, nur darum zu begreifen und zu ergreifen, weil es einerlei, ob gehört oder nicht — die Kirche müßte es aber hören — gesprochen ist und Autorität hat. Es handelt sich um dasjenige Moment der kirchlichen Autorität, das an sich ganz richtig gesehen ist in der Lehre der katholischen Theologie von der lebendigen Autorität des kirchlichen Lehramts, nur daß wir — auf die Gefahr hin sehr viel weniger konkret davon reden zu können, als es dort geschieht — ordnungsgemäß sofort Einspruch erheben müssen gegen die Zuspitzung dieses Begriffs auf die kirchliche Hierarchie, als ob das kirchliche Lehramt nicht grundsätzlich eine Funktion der ganzen Kirche Gottes wäre, als ob seine Autorität, wenn auch gewiß in bestimmten Personen in die Erscheinung tretend, willkürlich auf den Kreis der im engeren Sinn im Dienste des Wortes Stehenden oder nun gar, noch willkürlicher, auf einen solchen Diener des Wortes (mehr kann doch auch der Papst nicht sein) beschränkt werden dürfte. Aber das kann nichts daran ändern, daß ein solches Gebot der Stunde zu hören und dann auch auszusprechen sein muß, in dem die Reihe der objektiven Bestimmungen, unter denen das Wort Gottes in der Schrift zu hören ist, abschließt. Es kann ja nicht damit getan sein, daß wir Kanon und Text der Schrift haben, dazu die Väter als Erzieher, dazu das Dogma als Richtlinie; es muß, wenn die Kategorie der Autorität (in dem relativen Sinn, der uns hier beschäftigt) ernst zu nehmen ist, eine Autorität auch in jeder unmittelbaren Gegenwart selbst geben, verborgen im Geheimnis ihres äußeren und inneren geschichtlichen Aspektes, nicht verborgen der communio sanctorum, so daß das Vernehmen des Wortes Gottes in der Schrift wirk-

lich auch im letzten Augenblick keine Sache der Willkür, sondern der Ordnung ist. Geht es mit rechten Dingen zu, dann lebt die Kirche wirklich nicht von der zufälligen Laune oder Erleuchtung einzelner ihrer Glieder, noch weniger vom Zug oder Geist der Zeit und noch weniger hinter der Zeit, hinter der Geschichte her, dann erst das Wort der Stunde findend, wenn es schon nicht mehr das Wort der Stunde ist (Bethel 1924, Stockholm 1925). Es gibt ein Wächter- und Führeramt der Kirche, das darauf wartet, versehen und ausgeübt zu sein, als Organ der Schriftwahrheit, wie sie heute, jetzt, hier, erkannt und ausgesprochen sein will. Was die Kirche in Ausübung dieses Amtes, ihres prophetischen Amtes hören und sagen müßte, das ist das Wort der Stunde. Ich brauche nicht zu sagen, daß es Autorität nur sein könnte, wenn es unerbittlich frei von allen nicht-christlichen Rücksichten gehört und gesprochen würde, frei vor Allem von der Opportunitätsrücksicht in Beziehung auf das äußere Verhältnis der Kirche zu Staat, Gesellschaft und Kultur. Aus einem Wissen stammend, analog dem, das die Kirche bei der Aufstellung von Kanon und Dogma betätigte, würde es den Schritt des Wortes Gottes aus der Vergangenheit durch die Gegenwart hindurch in die Zukunft verkündigen. Wir reden von fernen, scheinbar unmöglichen Dingen. Aber nichts ist unmöglich dem, der glaubt. Die Kirche müßte wieder glauben, wieder gehorchen. Dann würde sie wieder Autorität, und zwar auch wieder aktuelle Autorität haben.

4. Wir kommen zu den Schlußworten unseres Leitsatzes, in denen gesagt ist, daß die Autorität der Kirche mittelbar, relativ und formal ist, daß unmittelbare, absolute und inhaltliche Autorität aber nur der Schrift selber zukommen kann. Diese Sätze sollen alles Vorangehende in Klammer setzen. Also nicht etwa durchstreichen, aufheben, negieren! Es ist eine tumultuarische, illegitime und sinnlose Verwendung des evangelischen Schriftprinzips, wenn man es zur Beseitigung der Autorität der Kirche meint verwenden zu dürfen. Indem die Schrift als das Wort Gottes zu uns kommt, wird das Problem der kirchlichen Autorität auf

der ganzen Linie akut, ja wird kirchliche Autorität tatsächlich aufgerichtet: Indem wir die Schrift haben und anerkennen als das Wort Gottes, werden die Begriffe Kanon und normativer Text, Väter und Dogma und Lehramt unvermeidlich. Gewiß nicht ohne den Vorbehalt möglicher und vielleicht notwendiger Evolutionen und Revolutionen, vorübergehender oder dauernder Suspendierungen, Veränderungen, Umbildungen und Neubildungen aller der bestimmten geschichtlichen Größen, die unter diese Begriffe fallen — aber darum nicht unter Aufhebung der Kategorie der Autorität unter diesen konkreten Bestimmungen. Es gibt eine Autorität der Kirche. Es fragt sich nur, ob die Kirche selbst sie kennt, in Anspruch nimmt, von ihr Gebrauch, und zwar den rechten Gebrauch macht. Sofern sie wirklich Kirche ist, d. h. sofern sie glaubt und gehorcht, kann es gar nicht anders sein, als daß ihre Autorität in allen den genannten Punkten aktuell wird. Aber diese Autorität ist nun freilich in Klammer zu setzen und diese Klammer darf nicht aufgelöst werden. Der Raum der Kirchenautorität ist die Schrift als das Wort Gottes. In diesem Raume ist sie beträchtlich und unbeträchtlich; in ihm besteht sie, aber an ihm gemessen ist sie mittelbar, relativ und formal:

a) Mittelbar: Wir könnten auch sagen: zeitlich, geschichtlich, d. h. sie ist so Autorität, wie es eben auf Erden Autorität gibt auch auf anderen Gebieten, Autorität, die anders als die Autorität Christi in ihrem Ursprung auch ihre Grenze hat, die auf Unfehlbarkeit und Unveränderlichkeit ihrer einzelnen Entscheidungen keinen Anspruch erheben kann. Jure divino — der Ursprung des Kirchenrechtes ist in der Tat jus divinum, aber das bezeichnet auch die Grenze jedes Kirchengesetzes — wird hier jus humanum aufgerichtet mit allen Vorbehalten, unter denen das jus humanum auf allen Gebieten steht.

b) Relativ, d. h. sie repräsentiert nur die göttliche Autorität. Sie ist Autorität in Beziehung, als Hinweis auf jene. Die Kirche wird es darum besonnener Weise unterlassen, in Fällen von Renitenz mit anderen als mit geistlichen Waffen vorzugehen. In ihrer Kompetenz kann es nicht liegen, die Erde sich öffnen zu

lassen, um die Rotte Korah zu beseitigen, so wünschenswert dies auch gelegentlich erscheinen möchte. Sie wird sich aber auch in der geistlichen Behauptung ihrer Autorität vor dem Gebrauch letzter Worte zu hüten haben, so gewiß sie eben das letzte Wort nicht zu sprechen hat.

c) Formal: d. h. die Kirchenautorität ersetzt nicht das Offenbarungszeugnis, geschweige denn die Offenbarung selbst. Sie tritt nicht an die Stelle dieses Zeugnisses, auch nicht daneben, sie ist auch nicht ein Glied in einer Reihe mit ihm. Sie bezeichnet nur die Form, die Gestalt, die Art und Weise, den Kanal, durch den es zu uns kommt. Die Frage nach dem Wasser und nach dem Fließen dieses Wassers, also die Frage nach der Wirklichkeit der Offenbarungsvermittlung steht in einem anderen Buch.

Dieses Aber mit seinem heimlichen Nur darf keinen Augenblick überhört werden, gerade wenn wir uns, im Unterschied zum üblichen Protestantismus, wieder darüber klar werden, daß die Modalität jener Wirklichkeit ein ernstes und zu Unrecht vernachlässigtes Problem ist. Dieses Aber bedeutet die Unterstellung der Kirchenautorität unter die Autorität der Schrift selber und damit eine Krisis der Krisis, eine Beschränkung der uns gesetzten Schranken, eine Normierung auch der notwendigsten und anerkennenswertesten Normen. — Wobei nun freilich wohl zu beachten ist, wo dieses Aber mit seinem heimlichen Nur herkommt. Es gibt eine historistisch-psychologistisch-relativistische Kirchenkritik und es gibt eine intellektualistische Handhabung der Dialektik des Bedingten und Unbedingten, der die Kirche wahrlich nicht zu weichen braucht. Es gibt einen gewissen Jammer über Vergötzung, Erstarrung, Gesetzlichkeit, Veräußerlichung usf. der Kirche, der auf die Länge etwas langweilig wirkt (Tillich! Berneuchener Buch!). Wenn Jerusalem wirklich den Götzen dient, dann darf Jeremia allenfalls den Rat geben, den anstürmenden Babyloniern nur gleich die Tore zu öffnen. Solange es nicht erwiesen ist, d. h. solange der Beweis der Geistes und der Kraft dafür nicht erfolgt, daß es wirklich der Glaube und der Gehorsam ist und nicht etwa der Liberalismus, der die Kirche angreift, mit anderen Worten: solange

die Kirche nicht von ihrem eigenen Ursprung her sich selbst angreift, ist sie den Einwänden gegen ihre Autorität noch lange gewachsen. Aber allerdings: das kann, das muß, wenn es mit rechten Dingen zugeht, manchmal geschehen (und das ist nicht die Stärke, sondern die unheilbare Schwäche der katholischen Kirche, daß sie das nicht zugibt!), daß die Kirche um des Wortes willen, aus dem sie geboren ist, sich selbst angreift, das jus humanum, das sie jure divino aufgerichtet, jure divino auch wieder in Frage stellt und neu gestaltet, verbessert, reformiert. Der Kanon ist nicht in dem Umfang, in dem er uns vorliegt, vom Himmel gefallen. Es könnte sein, daß der Grundsatz scriptura sui ipsius interpres eines Tages auch bedeuten müßte sui ipsius judex und daß dieselbe Kirche, die dem Kanon diesen Umfang gegeben, seinen Umfang verändern müßte. Es könnten neue Entscheidungen darüber, wer nun eigentlich als kirchlicher Lehrer und was nun eigentlich als Dogma zu respektieren sei, notwendig werden, denn die alten Entscheidungen auch darüber sind auf Erden und nicht im Himmel gefallen. Es müßten aber solche Wandlungen — und das ist der Einwand, der gegen die kirchliche Wandlung der letzten zwei Jahrhunderte im Unterschied zu der des 16. Jahrhunderts zu erheben ist, — es müßten solche Wandlungen von innen, aus der Sache, aus der Schrift, als dem Worte Gottes, aus dem Glauben und Gehorsam der Kirche selbst heraus erfolgen, nicht aus Wandlungen des Weltbildes und der soziologischen Struktur der Gesellschaft, nicht aus den Sentiments und Ressentiments des modernen Menschen, nicht aus der Postulatensammlung des jeweiligen Kulturbewußtseins willig-widerwillig übernommen sein. In der kirchlichen Initiative und Offensive, nicht in der Defensive müßten sie erfolgen. Dadurch unterscheidet sich eine Reformation der Kirche von einer belanglosen Häresie, daß jene von innen die Kirche angreift, diese aber von außen, jene die Frage aufwirft, wie die Kirche vor der Schrift bestehe, diese aber, wie sie der Welt gefalle, jene von der bedingten an die unbedingte Autorität appelliert, um die bedingte besser zu begründen, diese aber die bedingte auflöst, um überhaupt keine mehr gelten zu

lassen. Darum ist Luther ein Reformator und darum ist Schleiermacher — kein Reformator.

Wir sind damit, wie angekündigt, zurückgekehrt zu unserem Ausgangspunkte. Unmittelbare, absolute und inhaltliche Autorität bleibt ausschließlich der Schrift als dem Worte Gottes selbst vorbehalten. Ausschließlich! Nur in dieser Isolierung ist sie ernstlich die Autorität, nämlich die Vermittlung der Offenbarung, auf die sich alle Autoritäten beziehen, zu der sie relativ sind. Stellt man sie mit den Vätern, dem Dogma, der kirchlichen Gegenwart, etwa nach dem ausdrücklichen Vorschlag von Troeltsch in eine Reihe, dann kommt man offenbar darauf zurück, das Wort Gottes nicht sowohl in ihr als vielmehr in der ganzen Reihe, also katholisch: in der Kirche als solcher, oder modern-protestantisch: in der Geschichte als solcher zu suchen, was (§ 20, 3) als Erschleichung der Unmittelbarkeit zur Offenbarung beides gleich fatal ist. Das evangelische Schriftprinzip mit seiner schroffen Isolierung des prophetisch-apostolischen Zeugnisses gegenüber der Kirche, gegenüber der Geschichte, behauptet die Mittelbarkeit der Offenbarung, eben damit aber den konkreten Ursprung und die konkrete Grenze aller konkreten Autorität. Den Ursprung: eben damit wird die Offenbarung konkrete Autorität, Schranke, Norm, Krisis, Gesetz, daß sie eingeht in die Verborgenheit, in die Mittelbarkeit des geschichtlichen Datums des prophetisch-apostolischen Zeugnisses. In Beziehung auf dieses Datum kann es nun geschichtliche, nein, kirchliche Autorität geben. Sie ist es, sofern sie schriftmäßig ist, d. h. sofern sie Zeugnis ist, das nach diesem Urzeugnis sich richtet, weiterbezeugt, was hier bezeugt ist. Eben damit ist dann aber auch die Grenze aller kirchlichen Autorität bezeichnet. Sie ist jenem Urzeugnis schlechterdings untergeordnet, sie kann nicht mehr als wiedergeben, wiederholen, variieren, anwenden, was dort gegeben ist. Sie kann nur Ausrichtung sein wollen auf jenen Beziehungspunkt hin. Ist sie etwas anderes, so ist sie gegenstandslos. Alle Autorität der Kirche extra oder supra scripturam könnte nur den Rückfall in die Pseudo-Unmittelbarkeit bedeuten. Alles kommt darauf an, daß das Wort Gottes

wirklich in der Schrift gehört wird. Hier ist die Offenbarung mittelbar, geschichtlich geworden, um zu uns zu kommen. So und nur so kommt wirklich die Offenbarung zu uns. Es bleibt also auch in diesem Zusammenhang ein unauflösliches Paradox: die Schrift ist Gottes Wort, obwohl sie Menschenwort ist; sie hat unmittelbare Autorität, wo sie doch offenbar gerade ein Mittelbares ist; sie hat absolute Autorität als Relativum, das vom Absoluten Zeugnis gibt, inhaltliche Autorität, wo es doch so naheliegend scheint, von einem bloßen „Formalprinzip" zu reden. Warum? Kein triumphierendes beweisendes Darum! kann hier den Schlußstein im Gewölbe bilden. Der Schlußstein besteht darin, daß die Schrift solche Autorität sich selbst erzwingt, nicht von der Dogmatik nebst Begründung zugewiesen erhält, sondern sich erzwingt und daraufhin hat, was dann von der Dogmatik nur anerkannt werden kann. Bedenken wir, daß es sich um die Offenbarung handelt, um die Offenbarungsvermittlung, und also um die Offenbarung in der Mittelbarkeit, aber um die Offenbarung, die nur im Akt wirklich ist, nur indem sie geschieht, deren Subjekt ausschließlich Gott selber ist. Eben dieses Ereignis, daß Gott spricht und der Mensch hört, daß der Geist die Wahrheit ist hier und dort, damals und heute, daß wir im Mittelbaren das Unmittelbare, im Relativen das Absolute, in der Form den Inhalt finden, nein, von ihm gefunden werden, eben dieser gleichzeitige Herrschaftsakt Gottes in der Autopistie der Schrift oder in dem Zeugnis des heiligen Geistes ist der Beziehungspunkt, auf den alle Autorität der Kirche zurückweist, in dem sie — im doppelten Sinn des Wortes — aufgehoben ist.

§ 22. Die Freiheit des Gewissens

1. Autorität und Freiheit — 2. Das Problem der Aneignung — 3. Die Momente der konkreten Freiheit — 4. Ursprung und Grenze der konkreten Freiheit

Wir können und sollen Gott in der heiligen Schrift nicht anders zu uns reden hören als subjektiv bestimmt durch die konkrete Freiheit

des Gewissens, d. h. in der selbständigen verantwortlichen Tat des Einzelnen, in der er sich vom Zeugnis der Propheten und Apostel sein Bild macht, es nach den Möglichkeiten seines Denkens begreift, es an seinem besonderen zeitlichen Ort zu sich reden läßt. Aber diese Freiheit ist mittelbar, relativ und formal. Unmittelbare, absolute, inhaltliche Freiheit kann nur der Schrift als dem Worte Gottes selbst zukommen.

1. Die Möglichkeit der Offenbarungsvermittlung wäre offenbar nicht vollständig beschrieben, wenn wir bei dem die objektive Seite vertretenden Begriff der Autorität stehen bleiben würden. Die Kirche, deren Existenz begründet ist auf die Wirklichkeit dieser Vermittlung, auf jenen Herrschaftsakt Gottes, in dem das Reden und Gehörtwerden des prophetisch-apostolischen Zeugnisses, als solchem Ereignis wird, sie ist nicht nur Gemeinschaft, sondern eben communio sanctorum, Gemeinschaft der Gläubigen. Wir erinnern uns nochmals: zu jenem göttlichen Herrschaftsakt gehören zwei, auf beiden Seiten freilich Gott, aber hier als Licht, dort als Auge, hier als Wort, dort als Geist, hier redend, dort hörend. Versuchen wir es, diese Wirklichkeit in ihrer Möglichkeit zu begreifen, dann darf auch die zweite, die subjektive Seite nicht übersehen werden. Es handelt sich darum, wie das Wort Gottes zum Menschen kommt. In Form von Autorität haben wir nun gesehen. Aber schon von hier aus ist jedenfalls Folgendes zu sagen: Autorität ist nicht Kausalität, auch nicht höchste, mächtigste, göttliche Kausalität. Ihr Zwang ist nicht der Zwang einer Naturmacht, sondern der Zwang eines göttlichen Befehls und Segens. Wir erinnern uns an das über die Gnade des heiligen Geistes Gesagte. Autorität gibt es nur in der Sphäre der Freiheit, nur da, wo es ein Gewissen gibt, das sich durch sie beugen und trösten lassen kann. Das „Woher der schlechthinigen Abhängigkeit" kann weder absolute Autorität sein noch relative Autorität begründen. Autorität als überwältigende Kausalität verstanden könnte auch nicht Autorität für den Menschen sein noch werden. Als wirklich überwältigender

Kausalität würde ja der Mensch ihr als bloße Wirkung, rein rezeptiv, d. h. aber schließlich gar nicht gegenüberstehen, wie dies nach Schleiermachers Theorie bekanntlich der Fall ist. Als bloße Wirkung und also als letztlich Eines mit der ihn überwältigenden Kausalität kann sich der Mensch aber nicht begreifen. Begreift er sich als bloßes Naturwesen, wobei es zu solchem Einssein allerdings kommen kann und muß, so hat er eine Abstraktion, aber gerade nicht sich selbst begriffen. Begreift er sich selbst, so begreift er sich nicht nur als bestimmt, sondern (als Denkenden und Handelnden) auch als bestimmend. Was nur als Naturgewalt zu ihm käme, das käme nicht zu ihm selbst, das wäre ihm nicht und könnte ihm nicht werden eine Wirklichkeit, der er sich nicht entziehen kann. Bloßer Naturgewalt gegenüber, und wäre sie die höchste, könnte er sich noch immer auf das trotzige: si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae des Stoizismus und Idealismus zurückziehen. Autorität fordert also, auch von dieser Seite gesehen, um Autorität für den Menschen wirklich zu sein, das Korrelat des Gewissens, die Sphäre der Freiheit, in der allein, wenn sie die Autorität Gottes ist (die allerdings auch die absolute Kausalität in sich schließt!), der Mensch selbst wirklich erreicht und bezwungen wird. Daß er sich der Autorität Gottes wirklich beugt, sich ihrer wirklich tröstet, das wird und ist nur wahr in seiner eigenen Tat, der Tat des Glaubens und Gehorsams, gerade nicht dagegen, solange und soferne er sich etwa nur als eine durch übermäßigen Anstoß ins Rollen gebrachte Kugel fühlt, gerade nicht, sofern er bloß bewegt ist und sich nicht selbst bewegt. Er kann auch nicht in der Kirche sein, er kann sich auch ihrer relativen Autorität nicht wirklich beugen und nicht wirklich trösten, solange und sofern er nicht als Einzelner in der selbständigen verantwortlichen Tat des Glaubens und Gehorsams der Kirche selber Kirche, Glied der Kirche, ist. Eben darum muß nun auch in diesem Zusammenhang, entsprechend dem dritten Abschnitt des Kapitels über die Offenbarung von der subjektiven Seite des Problems die Rede sein.

Es liegt nahe, allzu nahe, zu sagen, daß wir damit auf die

spezifisch protestantische Seite des Problems zu reden kommen. Wir warnen. Es ist höchst bedenklich und irreführend, den Katholizismus mit dem Prinzip der Autorität, den Protestantismus mit dem Prinzip der Freiheit zu identifizieren. Es ist töricht, das als die Großtat der Reformation zu feiern, daß sie gegenüber dem Objekt dem Subjekt, gegenüber der Kirche dem Einzelnen zu seinem Recht verholfen hätte. Wenn die protestantische Dogmatik sich auf solche Demagogie einläßt, dann ist sie verloren. Die Reformatoren haben gegenüber einer entarteten, d. h. naturalisierten, mechanisierten, den Menschen selbst gar nicht mehr wirklich treffenden Autorität die Freiheit eines Christenmenschen geltend gemacht. Aber nicht anders als eben sachgemäßerweise in Form eines Kampfes für die wirkliche Autorität, auch und gerade für die wirkliche Autorität der Kirche. Wer die Reformatoren als Freiheitskämpfer, als Vorläufer des Cartesianismus, der französischen Revolution und des deutschen Idealismus verherrlicht, der verwechselt sie mit den Humanisten und Schwärmern ihrer Zeit, mit denen sie notorisch so wenig zu tun haben wollten wie mit der Kirche des Papstes, der macht aus der Reformation eine von jenen Reaktionen, in denen das Pendel infolge von Verkehrtheiten auf der einen Seite zur Abwechslung jeweilen wieder nach der anderen auszuschlagen pflegt. Man kann der katholischen Polemik keinen größeren Gefallen tun, als indem man die Sache so auffaßt. Sie wird dann antworten mit dem Hinweis darauf, daß die katholische Kirche insofern über dem Gegensatz von Autorität und Freiheit stehe, als sie gegenüber der allerdings ernsthaft geltend gemachten Kirchenautorität einen freien Spielraum des Denkens und Handelns für den Einzelnen in Allem, was von jener Autorität nicht berührt werde, sehr wohl kenne, während dem Protestantismus in seiner häretischen Einseitigkeit die Autorität offenkundig abhanden gekommen sei, sodaß er in konsequenter Durchführung des unbesonnen bejahten Freiheitsprinzips alle Kirchlichkeit verloren habe und zu einem tollen Konglomerat von religiösen Vereinen geworden sei. Es dürfte nicht wohl getan sein, sich als Protestant in diese Sackgasse zu begeben, gerade

wenn man der katholischen Polemik zugeben wird, daß ihr Vorwurf, betreffend die bei uns verloren gegangene Autorität, nicht unbegründet ist. Man wird darauf antworten, daß dieser in der Tat vorliegende Schaden darauf zurückgeht, daß der moderne Protestantismus eben in jene katholische Denkgewohnheit zurückgefallen ist, derzufolge es weder eine ganze Autorität noch eine ganze Freiheit gibt, sondern beides nur teilweise, jedes auf seinem Gebiet, nur daß der moderne Protestantismus die Freiheit ebenso einseitig in den Mittelpunkt gerückt hat wie der Katholizismus die Autorität, daß aber die Reformation einen Begriff von Autorität und Freiheit gehabt hat, nach der beide nicht teilweise, nicht quantitativ gegeneinander abgesetzt, nicht konkurrierend sich gegenüberstehen, sondern als die objektive und subjektive Seite derselben Wirklichkeit zu einer dialektischen Einheit verbunden sind: „Ein Christenmensch ein freier Herr aller Dinge und niemand untertan, ein Christenmensch ein Knecht aller Dinge und jedermann untertan." Eben als Kampf für Gottes Ordnung, für die Autorität der Kirche, gegen Willkür, Eigenmächtigkeit und Verlotterung war die Reformation dann auch das Andere: Kampf für die Unmittelbarkeit des Gewissens, für die Freiheit und Verantwortlichkeit des Einzelnen, gegen die Tyrannei der römischen Pfaffenkirche. Natürlich: es ist kein Zufall, daß die eben zitierte Lutherschrift De libertate christiana überschrieben ist und nicht De potestate ecclesiae. Das ist richtig: das historische Anliegen des Protestantismus innerhalb der Una sancta ist die Freiheitsfrage, gerade wie das Anliegen der die Reformation verweigernden Kirche infolgedessen die Autoritätsfrage geworden ist. Und weil wir das protestantische Anliegen nach wie vor für berechtigt und notwendig halten, darum müssen wir es auch nach wie vor zur Geltung bringen. Von einer Beseitigung des Autoritätsprinzips oder auch nur von seiner Unterordnung unter das Freiheitsprinzip, also von einer Proklamierung Kants zum „Philosophen des Protestantismus" kann darum doch keine Rede sein, so oft die protestantische Theologie aus ihrem historischen Ansatz diese Konsequenz gezogen hat. Reifes protestantisches Denken wird

vielmehr unter ernster Geltendmachung des im Katholizismus verkümmerten Freiheitsgedankens (einer Geltendmachung, die doch auch den Autoritätsgedanken erst recht lebendig machen soll) in dem Versuch bestehen müssen, die Autorität der Kirche und die Freiheit des Gewissens gleichwertig, gleichwichtig, gleich bedeutsam, als Momente der einen Wirklichkeit zu sehen.

Zum Schluß dieser Einleitung mag auch hier daran erinnert sein, daß wir von der genetischen und nicht von der prinzipiellen Wirklichkeit der Offenbarungsvermittlung reden. Die Freiheit des Gewissens ist die zweite notwendige Antwort auf die Frage, wie es dazu kommt, daß die Schrift als das Wort Gottes zu uns kommt. Auf die Frage, ob es dazu kommt, gibt es nur eine Antwort: den Hinweis auf den göttlichen Herrschaftsakt, in dem der Geist zum Geiste redet. Mit diesem Hinweis werden wir darum auch diesen Paragraphen schließen müssen.

2. Wir gehen auch hier aus von den einfachsten Tatbeständen. Die Empfängerin des prophetisch-apostolischen Zeugnisses ist die Kirche. Aber die Kirche ist eine Gemeinschaft von Menschen, deren Rezeptivität eben als die von Menschen Spontaneität ist, Rezeptivität, die nur stattfindet in der Freiheit ihres Gewissens, Gewissen in dem umfassenden älteren Sinn von conscientia als handelndes Bewußtsein verstanden, die stattfindet in selbständigen verantwortlichen Taten der Einzelnen, die zur Kirche berufen sind, die die Kirche bilden. In dieser Tat des Gewissens begriffen, bin ich in der Kirche. Ich lese oder höre das biblische Zeugnis. Das bedeutet zunächst unvermeidlich: ich suche die in diesem Zeugnis gedachten und ausgesprochenen und nun also zu mir kommenden Gedanken nachzudenken, mir eine Vorstellung, ein Bild zu machen von dem, was da gesagt ist, selbstverständlich unter Verwendung der Vorstellungsmöglichkeiten, die nun einmal in meiner Beschränktheit die meinigen sind. Daß dieses Zeugnis das Wort Gottes ist, das mich zum Glauben und Gehorsam verpflichtet, dessen Anspruch ich als Glied der Kirche schlechterdings zu anerkennen habe, ändert nichts daran, daß ich

es als Wort jener anderen, der Propheten und Apostel, als das es zu mir kommt, verstehen, daß ich mir verdeutlichen muß, was sie mir denn zu sagen haben, daß ich es also schon in diesem Sinn von mir aus, auf meine Verantwortung hin deuten muß, auf die Gefahr hin, daß die Verwendung meiner Vorstellungsmöglichkeiten eine Alterierung des Gesagten in sich schließt. Deuten heißt: als Mensch, und zwar als der Mensch, der ich nun einmal bin, hören, was gesagt ist und auf dieser ersten primitiven Stufe: mir gegenständlich klar machen, mit den Mitteln, die mir dafür zur Verfügung stehen, was da als Gesagtes zunächst noch nicht in mir ist, sondern als gesprochenes oder geschriebenes Wort zu mir kommen, in mich eingehen erst will und soll. Ohne Nachdenken, und in diesem Sinn ohne Deutung, gibt es auch keine Anerkennung, keine Unterwerfung unter die Autorität des mir Gesagten, die wirklich meine Unterwerfung, die wirklich Gehorsam wäre. Nachdenken wird dann aber, wenn es wirkliches Nachdenken ist, im Unterschied zu einem unbeteiligten, unverantwortlichen Aufnehmen und Wiederaufbauen der durch die gehörten oder gelesenen Worte mir dargebotenen Vorstellungen, zum Mitdenken. Man kann bekanntlich den Gedanken eines anderen, auch wenn man sich bei seinen Worten wohl dies und das vorzustellen vermag, nur dann und nur insofern folgen, als man sich dabei mit seinen eigenen Gedanken, mit den Gedanken, die man in seiner Beschränktheit nun einmal zur Verfügung hat, selber etwas, und wäre es noch so wenig, denken kann. Mitdenkend begreife ich eine Vorstellung als notwendig, indem ich sie in die Reihe meiner vorher und sonst als notwendig begriffenen Vorstellungen stelle. „Ich komme mit", sagt man und meint damit: ich bin in der Lage, mit meinen eigenen sonstigen Gedanken die Gedanken des Anderen jedenfalls zu begleiten. Ich kann auch die Schrift, der ich Anerkennung schuldig bin, nur so hören, nur so wirklich anerkennen, daß ich „mitkomme", indem ich das zu mir Gesagte so gut oder schlecht es mir gegeben ist, begleite, indem ich jenen Akt der Verknüpfung mit meinen eigenen Gedanken vollziehe. Auch das geschieht von mir aus und muß von mir aus

geschehen, auf meine Verantwortung, auf die neue Gefahr hin, daß mit dieser Verknüpfung auch bei höchster Zurückhaltung meinerseits eine weitere Alterierung des Gesagten eintritt. Die Deutung geht also weiter: nun handelt es sich um das Kommen und Eingehen des Wortes zu mir als solches. Ohne Mitdenken und auch in diesem Sinn ohne Deutung keine Anerkennung. Anerkennung einer Vorstellung, ohne daß ich ihr unter meinen sonstigen Vorstellungen Raum schaffe, einen bestimmten Ort anweise, wäre offenbar keine Anerkennung. Aber auch damit ist das Wort doch erst in meine Nähe gekommen. Zu mir gekommen im prägnanten Sinn, mir zum Bewußtsein gekommen, ist es offenbar erst dann, wenn aus dem bloßen Nachdenken und Mitdenken ein, selbstverständlich durch mich selber bedingtes *Selberdenken*, wenn es aus dem Wort des anderen zu meinem Wort geworden ist, das ich freilich nur daraufhin sage, daß es zu mir gesagt ist, aber das ich mir daraufhin nun wirklich selber sage. Darum handelt es sich bei dem Anspruch der Bibel als des Wortes Gottes. Dieser Anspruch ändert nichts daran, nein, in seiner Spitze besteht er vielmehr gerade darin, daß ich, ich in meiner ganzen Beschränktheit, ich in der Beschränktheit meines Vorstellens und Denkens nicht nur, sondern meiner Existenz, aufgefordert bin, das, was mir in der Bibel vorgedacht wird, nicht nur nachzudenken, nicht nur mitzudenken, sondern selber zu denken, mir das, was da zu mir gesagt ist, selber zu sagen, auf meine Verantwortung hin wiederum, auf die höchste Gefahr hin, daß ich mir, auch bei größter Treue, etwas ganz anderes sage, als was in Wirklichkeit zu mir gesagt ist. Ich *deute* es, meine nicht nur nicht unbeteiligte, sondern verantwortlich herausgerufene Existenz ist jetzt die Deutung des zu mir Gesagten. Wie sollte ich es wirklich anerkennen, wenn ich mich nicht in dieser Weise herausrufen, im prägnantesten Sinn zur Deutung des zu mir Gesagten herausrufen lassen wollte? Wie wäre es zu *mir* gekommen, anders als indem ich zu *ihm* gekommen bin? In dieser Tat des Gewissens begriffen bin ich in der Kirche.

Soweit die Tatbestände. Sie sind nicht unvergleichlich, sondern

durchaus vergleichbar denen, um die es sich handelt, auch wenn ich Homer oder Goethe höre und lese. Um Nachdenken, Mitdenken, Selberdenken, geht es mutatis mutandis in aller Exegese. Auch um das Selberdenken! Darin unterscheidet sich die theologische Exegese nicht etwa von einer ihres Namens werten Exegese überhaupt. Jedes gesprochene oder geschriebene Wort stellt jenen Anspruch an mich, der in seiner Spitze dahin lautet, daß ich mir das, was zu mir gesagt ist, selber zu sagen habe. Wir haben uns nun, im Blick auf diesen allgemeinen Tatbestand, zu vergegenwärtigen, wie es sich in bezug auf diese Tat des Gewissens verhält mit dem besonderen Anspruch der heiligen Schrift als des Wortes Gottes.

a) Er besteht darin, daß ich die Schriftgedanken nicht nur nachzudenken, mitzudenken, selber zu denken, sondern in dem allem als die Wahrheit zu denken aufgerufen bin. Die Formel, daß der Glaube an die heilige Schrift primär in einem Fürwahrhalten ihrer Worte bestehe, erfreut sich in der neueren Theologie besonders seit W. Herrmann geradezu einer gewissen Berüchtigtheit. Es ist doch nicht einzusehen, wie man sie umgehen soll. Die Schrift ist als das Zeugnis von der Offenbarung, neben dem wir kein anderes haben, die Wahrheit. Darum handelt es sich. Sie fordert von ihrem Leser oder Hörer, daß er ihr Zeugnis annehme, daß er es für wahr halte, d. h. als Hinweis auf die Offenbarung sich gefallen lasse, im Ganzen wie im Einzelnen sie als das verstehe, nachdenkend, mitdenkend, selber denkend, keinen Augenblick aus dem Auge verliere, daß davon die Rede ist. Sie gibt uns dieses Zeugnis in Gestalt einer Sammlung von antiker Religionsliteratur. Es kann sich für den Leser oder Hörer nicht etwa darum handeln, von dieser Gestalt zu abstrahieren. In dieser Gestalt ist sie das Zeugnis von der Offenbarung. In dieser Gestalt ist sie die Wahrheit. In dieser Gestalt hat der Leser und Hörer sie zu verstehen, zu deuten, nachzudenken, mitzudenken, selber zu denken. In dieser Gestalt will sie Gegenstand seiner Anerkennung sein. Keine Aufmerksamkeit für sie als für die Wahrheit, die nicht Aufmerksamkeit für diese ihre konkrete Gestalt wäre. In

dem konkreten geschichtlichen Vielerlei, in dem diese ihre Gestalt wirklich ist, ist sie das Zeugnis, die Wahrheit. Also dieses konkrete geschichtliche Vielerlei ist nachzudenken, mitzudenken, selber zu denken, von dem, der hier die Wahrheit lesen oder hören will. Aber keine Aufmerksamkeit für diese ihre konkrete Gestalt, die nicht Aufmerksamkeit für sie als für die Wahrheit wäre. Das Zeugnis, die Wahrheit ist das konkrete geschichtliche Vielerlei, in dem diese ihre Gestalt wirklich ist! Also das Zeugnis, die Wahrheit, ist nachzudenken, mitzudenken, selber zu denken von dem, der dieses konkrete geschichtliche Vielerlei lesen oder hören will. Nicht-theologische Exegese ist hier überhaupt nicht Exegese, allenfalls wertvolle unentbehrliche Zurüstung dazu, allenfalls Material dazu, mit Hilfe dessen die wirkliche, die einzig ihres Namens werte Exegese dieser Texte nachher ihre Arbeit anfangen kann, aber nicht Exegese, nicht das Verstehen, das Deuten, das hier allein in Betracht kommen kann. Wenn nämlich der Anspruch dieser Texte, für die Wahrheit gehalten zu sein, im Unterschied und im Gegensatz zu dem Anspruch, den in dieser Hinsicht vielleicht auch Homer oder Goethe an uns stellen möchten, gehört und anerkannt ist! Ist er nicht gehört und anerkannt, wird also die Bibel nur mit der Aufmerksamkeit, der notwendig relativen Aufmerksamkeit gelesen, mit der man neben vielen anderen auch Homer oder Goethe liest, dann mag sich allerdings eine bloße, sprachliche und historische, Materialsammlung nebst einigen Einfühlungsversuchen für Exegese halten. Ist er gehört und anerkannt, dann gibt es keine historisch-philologische neben der theologischen Exegese, sondern dann gibt es eben hier, wo dieser Anspruch maßgebend ist, nur die theologische Exegese, die theologische Exegese als die allein mögliche, d. h. die Exegese, die an diesen Text die Frage stellt, auf die er — jener Anspruch sagt es — Antwort gibt, die Wahrheitsfrage, die wissen will, was dasteht, aber nun wirklich in diesem Buch, nicht in allen anderen und nicht wie in allen anderen dasteht: Zeugnis von Gottes Offenbarung. Nicht als ein viertes methodisches Prinzip etwa kann die Wahrheitsfrage zu jenen drei Stufen der Deutung (bei aller Exegese) als der spezifisch theo-

logische Kunstgriff hinzukommen. Theologische Exegese will und tut nichts anderes, als was alle Exegese will und tut. Sie will und tut es aber hier unter Anerkennung des hier bestehenden Anspruchs. Zu einem Konflikt zweier Methoden kann es nur kommen, wenn der Exeget entweder übersieht, daß er das Zeugnis der Offenbarung nicht anders vor sich hat als in der geschichtlichen Gestalt der Bibel und daß er eben diese ihre geschichtliche Gestalt als das Zeugnis von der Offenbarung zu deuten hat, oder übersieht, daß er es in dieser geschichtlichen Gestalt mit dem Zeugnis von der Offenbarung zu tun hat und daß es vollständig sinnlos ist, sie anders denn eben als das deuten zu wollen. Das sind aber nicht zwei Methoden, sondern zwei Verfehlungen gegenüber der einen einzigen Methode, Verfehlungen, die sicher nicht erst auf jener obersten Stufe der Deutung, wo es um das Selberdenken ginge, einsetzen, sondern schon auf der untersten und mittleren als ein unsachgemäßes Nachdenken und Mitdenken folgenschwer in die Erscheinung treten.

b) Wir haben aber noch mehr zu sagen über den besonderen Anspruch selber, den die Bibel als das Wort Gottes an uns richtet. Als die Wahrheit, als das Zeugnis von der Offenbarung richtet sie sich an den Menschen, redet sie über ihn zu ihm. An den Menschen, an uns selbst, appellieren freilich auch Homer und Goethe. Daß dieser Appell in Geltung steht, sich vernehmbar gemacht hat und vernommen ist, das unterscheidet die Bibel von Homer und Goethe. Nachdenken, Mitdenken, Selberdenken der Schriftgedanken kann nicht geschehen vom Standort eines Zuschauers und Beobachters aus. Hier heißt es, über den Menschen, über sich selbst nachdenken oder gar nicht denken. Hier heißt es, das Gesagte sich gesagt sein zu lassen oder es gar nicht zu hören. Gottes Wort hören, heißt nicht in metaphysische Fernen schweifen, sondern endlich, endlich zu sich selbst kommen, sich selber sehen lernen, sich selber offenbar werden, wie man ist: zu Gott gehörig und darum so fragwürdig, begnadigt und darum gerichtet. Das bezeugt uns die Schrift. Sie bezeugt uns, wie es steht um den Menschen und sie bezeugt uns unüberhörbar, wo er steht. Nach-

denken, Mitdenken, Selberdenken heißt hier: dieses Zeugnis über uns selbst als wahr denken. Exegese beruht hier, ohne alle besondere Methode, ohne geheimnisvolle „pneumatische Blickpunkte" u. dgl. darauf, daß die Forderung, zu sich selbst zu kommen, das „Du bist der Mann!" vernommen und anerkannt ist, also die Forderung, nicht auf eine Offenbarung an sich, sondern auf die auf uns zukommende Offenbarung, auf die uns angehende Wahrheit zu achten als auf das, worin und woraus diese Texte verstanden, gedeutet sein wollen.

c) Das Korrelat der Wahrheit, der Offenbarung, des Wortes Gottes, ist der Mensch. Aber daß doch dieses: Du bist der Mann! ganz konkret verstanden werde, so konkret wie das geschichtliche Vielerlei, das die Gestalt des biblischen Zeugnisses bildet. Der Anspruch der Bibel als des Wortes Gottes ist wirklich im strengsten Sinn ein besonderer Anspruch, d. h. er ist nicht nur ein Anspruch, der nicht der Geschichte im allgemeinen, nicht allen möglichen Dokumenten, sondern eben nur diesen besonderen Dokumenten, nur der Bibel zukommt, sondern nun auch der Bibel nicht so, daß sie mit diesem besonderen Anspruch, gleichsam im Besitz dieses Anspruchs, ein für allemal qualifiziert durch ihn, eine besondere Kategorie unter anderen Büchern bildend, weil sie nun einmal diesen Anspruch erhebt, dastünde. Nein, so, daß dieser Anspruch auch immer nur im besonderen *stattfindet*, zwischen den Zeugen Gottes und denen, die es angeht, also zwischen den Propheten und Aposteln und denen, die in der Kirche sind, stattfindet in der Tat des Gewissens des Einzelnen, der ihr Zeugnis annimmt und also es sich gesagt sein läßt. Des *Einzelnen*! Er ist das Korrelat der Wahrheit, nicht die Menschheit, auch nicht die Christenheit in Masse, in der sich immer einer auf den anderen verlassen könnte, sondern *dieser* Mensch, Ich. Ich bin beantwortet und in Frage gestellt, begnadigt und gerichtet. Ich bin verantwortlich dafür, mir selbst, daraufhin, daß sie mir gesagt ist, die Wahrheit zu sagen. Daß also unter der Freiheit des Gewissens ja nichts anderes verstanden werde als eben die Tat des Einzelnen, meine Tat der Entscheidung für die mich angehende

Wahrheit. Von hier aus dürfte nun ganz deutlich sein, daß unter theologischer Exegese jedenfalls nicht eine besondere exegetische Methode verstanden sein kann. Methode bezeichnet ja gerade etwas allgemeines. Das Hören der Schrift als des Wortes Gottes aber ist ein Konkretissimum, die Gewissenstat des Einzelnen, in der er sich, lesend und hörend, wie jedermann liest und hört, für die ihn angehende Wahrheit entscheidet. Also nicht einmal von besonderen theologischen Exegeten wird sinnvoller Weise die Rede sein können, als gäbe es keine pneumatische Methode zwar, wohl aber pneumatische Leute, für die jener Anspruch ein für allemal stattgefunden, die sich ein für allemal für die sie angehende Wahrheit entschieden hätten. Sondern nur im besondersten, also genau nur in dieser Gewissenstat selbst, ist einer theologischer und damit wirklicher, ernst zu nehmender Exeget der heiligen Schrift, oder er ist es eben — sein Gewissen kann auch versagen, die Entscheidung kann von Fall zu Fall auch negativ ausfallen — nicht. Kirche heißt ἐκκλησία evocatio. Immer konstituiert sich die Kirche in der Wirklichkeit dieses Aufrufens und Aufgerufenwerdens. Auch und gerade gegenüber der heiligen Schrift!

Fassen wir zusammen: es geht um die Erkenntnis der Wahrheit. Es geht um die Erkenntnis der mich angehenden Wahrheit. Es geht darum, daß ich die mich angehende Wahrheit erkenne. Das ist die subjektive Bedingung des Hörens der Schrift als des Wortes Gottes entsprechend und zusammen mit ihrer objektiven Bedingung, der Autorität der Kirche. Das ist die konkrete Freiheit des Gewissens.

3. Wie es Autoritäten gibt, so gibt es Freiheiten. Eine Freiheit ist eine Möglichkeit selbständiger verantwortlicher Tat, eines Aktes der Spontaneität, einer Bestimmung des Gegebenen durch das handelnde Bewußtsein, eine Möglichkeit, denkend mit dem Anfang anzufangen. Entsprechend den verschiedenen Arten und Graden von Autorität gibt es auch solche von Freiheit und wiederum der ganzen Reihe gegenüber eine unbedingte, in sich selber gegründete Freiheit, die dann mit der in sich selbst gegründeten

Autorität eins und dasselbe ist. Diese Reihe haben wir uns nun deutlich zu machen.

a) Der Einzelne macht sich vom Zeugnis der Propheten und Apostel notwendig *sein* Bild, entsprechend dem, was über das Nachdenken gesagt wurde. Die Bibel ist eine Sammlung von Dokumenten konkreter geschichtlicher Situationen. Die Bibel lesen oder hören besteht unvermeidlich und grundlegend darin, daß ich mir diese geschichtlichen Situationen klar mache und vor Augen halte. In diesen geschichtlichen Situationen *reden* ja die Zeugen, in ihnen habe ich sie zu *hören*. Das heißt aber, ich habe mir durch den Text, nachdem ich die Worte und Wortgruppen, aus denen er sich zusammensetzt, nach den Regeln der Grammatik, Syntax und Stilkunde in den wahrscheinlichsten inneren Zusammenhang gebracht, sagen zu lassen, wie es damals war, was der Schriftsteller meinte und wollte, als er das und das sagte, und, um ihn zu verstehen, wie das war, worüber er oder in Beziehung worauf er redet. Ich kombiniere das, was mir der Text selbst darüber an die Hand gibt, mit anderem, was derselbe Schriftsteller zur selben Sache und mit dem, was er sonst gesagt hat. Ich vergleiche, um einen Maßstab zu gewinnen, was andere gleichzeitige Schriftsteller zu derselben Sache gesagt haben. Ich suche, wo der Text sachlich eine Lücke zu bieten scheint (wenn der Text selbst das nicht etwa verbietet), auf Grund solcher Kombinationen und Vergleiche seine Gedanken soweit zu ergänzen, daß sie sich zu einem möglichst geschlossenen Zusammenhang ineinander fügen. Ich frage danach, inwiefern er etwa in dem, was er sagt, von anderen oder mit ihnen gemeinsam von Dritten abhängig sein möchte, um so das Eigene, das nun gerade er sagt, als solches festzustellen. Ähnlich kombinierend versuche ich mir (immer zur Beleuchtung meines Textes) ein Bild zu machen von der von der Geschichte des Schriftstellers selbst abliegenden Geschichte, über die er berichtet oder auf die er sich bezieht. Indem ich mir schon vorher oder gleichzeitig ein allgemeines Bild von der ganzen damaligen Zeit, ihren Ereignissen, Verhältnissen und Bestrebungen, ihrer äußeren und inneren Verfassung gemacht habe,

ordne ich das aus meinem Text gewonnene Einzelbild, nicht ohne Korrektur oder doch Näherbestimmung des allgemeinen Bildes diesem ein und wenn ich dann noch die ähnlich gewonnenen Bilder der vorangehenden und nachfolgenden Zeiten heranziehe, und mein zunächst im Rahmen *seiner* Zeit gesehenes Bild nun auch noch im Rahmen der historischen Entwicklung in der Zeitfolge zu sehen versuche, habe ich das vollendet, was man, einem Text als solchem gegenüber, den *historischen Beobachtungsakt* nennen könnte. Grundsätzlich vollzieht jeder diesen Akt, der überhaupt liest oder hört, es fragt sich nur, mit wieviel oder wenig Vollständigkeit, Kunst, Methode, Gewandtheit, Sachkenntnis. Wohl dem, der einen reichen Apparat dafür zur Verfügung hat! Freilich: der reichste Apparat ist noch keine *Gewähr* und der armseligste Apparat ist noch kein *Hindernis* richtiger Beobachtung. Und auf keinen Fall ist das Bild, das ich mir so gemacht habe, machen mußte, nun etwa eine Autorität. Es ist ein Werk meiner Freiheit. Ich habe dieses Bild geschaffen. Statt: „so steht es da" oder „so war es" müßte ich billigerweise sagen, so habe ich es nun, mit meinen Augen sehend, mit meinen Farben gemalt. Die Objektivität dieses Bildes wird in dem Maß anfechtbarer, als ich mich von den rein quellenkundlichen und lexikographischen Konstatierungen zu jenen Kombinationen, Vermutungen und Konstruktionen vorgewagt habe, mittels derer das Bild erst ein wirkliches Bild geworden ist. Autorität kann ihm, im Unterschied zu dem Text, aus dem ich es gewonnen habe, nicht zukommen. Nicht als ob das Schaffen solcher Bilder jenseits des Textes untersagt oder unnötig wäre. Der historische Beobachtungsakt ist schlechterdings notwendig. Ohne Nachdenken kein Mitdenken und auch kein Selberdenken. Darum das Drängen der Reformatoren auf die sogenannte grammatische Erklärung der Schrift. Man hat sich der subjektiven Bedingtheit dieses Aktes bewußt zu bleiben. Sein Ergebnis kann das Zeugnis des Textes selbst niemals ersetzen. Es kann nur dazu dienen, den Text eben als Zeugnis zu verstehen. Aber dieses Verstehen ist notwendig. Darum darf die Rücksicht auf die Autorität von Kanon und

Text nicht etwa ein Verbot der freien (nach allen Seiten freien) Schriftforschung auf der Linie solcher historischer Beobachtung bedeuten. Vielmehr wird diese Forschung gerade auf Grund jener Autorität gefordert werden müssen, weil es eben Anerkennung nicht gibt ohne Kenntnis, Kenntnis aber nicht ohne Beobachtung.

b) Das zweite Moment der Spontaneität im Verhältnis des einzelnen zur Schrift ist das Begreifen des biblischen Zeugnisses nach den Möglichkeiten des eigenen Denkens, entsprechend dem, was über das Mitdenken gesagt wurde. Kein Historiker ist schon bei seinen Feststellungen, geschweige denn bei seinen Darstellungen, wirklich nur Beobachter. Keiner reproduziert einfach „was dasteht", keiner zeichnet die Ereignisse und Gestalten einfach nach, wie sie gewesen sind. Indem wir feststellen, was dasteht, und wie es gewesen ist, und erst recht, wenn wir das Festgestellte darstellen, begleiten wir es mit unserem eigenen, durchaus von uns hinzugebrachten Denken. Über dem beobachteten erhebt sich wie ein doppelter Regenbogen ein zweites gedachtes, d. h. vom Beobachter unvermeidlich mitgedachtes Bild. Er ist gar nicht in der Lage, das sacrificium intellectus zu bringen, so wenig er über seinen eigenen Schatten springen kann. Er kann gar nicht anders, als, indem er den Text objektiv versteht, subjektiv dabei zu sein: indem er ihn reden läßt, selber zu reden. Er kann gar nicht anders, als durch das, was er im Text sieht und nicht sieht, über ihn sagt und nicht sagt, auf Schritt und Tritt zu verraten, daß er, bewußt oder unbewußt, ausgebildet oder primitiv, von einer bestimmten Erkenntnistheorie, einer bestimmten Logik und Ethik herkommt, bestimmte Vorstellungen über das Verhältnis von Gott, Welt und Mensch, bestimmte Lebensideale, kurz: eine bestimmte Philosophie hat. Irgendeine Philosophie, und wäre es eine ganz primitive, populäre, aphoristische, eklektische; irgendeine Denkordnung hat jeder, auch der einfachste, auch der scheinbar völlig der Beobachtung hingegebene gelehrte Bibelleser. Eine Philosophie ist auch der Schematismus des gesunden Menschenverstandes des aller Spekulation abholden Rationalisten oder Ritschlianers. Kei-

nenfalls hat jemand das Recht — das Wort vom Balken im Auge wäre da nicht genug zu bedenken — damit zu prahlen, er habe eben dem „Griechentum" ganz entsagt, er vermische eben das Neue Testament nicht mit seiner Weltanschauung, sondern lasse ganz und gar nur die Schriftgedanken reden. Das ist einfach nicht wahr: In der Art, wie er sie reden läßt, verrät er, wenn er z. B. J. T. Beck heißt, ganz deutlich, daß er ein jüngerer Zeitgenosse von Schelling und Baader ist und sichtlich auch Jacob Böhme nicht ohne Gewinn gelesen hat. Er verrät sich durch die behaglich-pragmatische Art seines Referates als naiven Aristoteliker oder als Nachzügler Kants durch seinen Widerwillen gegen alle Metaphysik, durch seine Neigung, überall Ethik zu entdecken, oder als moderner Agnostiker durch die Art, wie er sich den Inhalt des Textes sichtlich tunlichst überhaupt vom Leibe hält, wie er referieren, nur referieren will. Luther und Calvin haben auch ihre Philosophie gehabt, beide waren Platoniker, und zwar, wenn wir recht sehen, Luther mehr Neu-, Calvin mehr Altplatoniker und Zwingli, moderner als beide, nicht umsonst der besondere Liebling Wilhelm Diltheys, wäre ohne den Renaissance-Pantheismus des Picus von Mirandola auch nicht Zwingli gewesen. Können und wollen unsere neuesten Neutestamentler nicht verhehlen, daß sie bei den Phänomenologen in die Schule gegangen sind, so werden wir nicht leugnen wollen, daß der Antihegelianismus Kierkegaards auch eine Philosophie ist und wenn man sich, im Idealismus den alt bösen Feind erkennend, statt seiner in der „realen Dialektik des Du und Ich" den Schlüssel zum Geheimnis des Alten und Neuen Bundes darreichen läßt, oder wenn man sich eine theologische Philosophie des Nicht-Gegenständlichen für den eigenen Bedarf zurecht macht, so ist man schlecht und recht auch in der Reihe der Leute, die die Bibel „deuten", durch die Brille einer „Weltanschauung" lesen, und wenn es einem noch so klar ist, daß die Offenbarung, daß Exegese und Dogmatik mit Weltanschauung nichts zu tun haben. Wir alle tragen nun einmal irgendeine solche Brille — trügen wir sie nicht, so würden wir nämlich überhaupt nichts sehen! — und

es ist ein geradezu komisches Schauspiel, wenn immer wieder ein jeder meint, mit ausgestrecktem Finger auf alle übrigen zeigen zu dürfen, als seien nur sie durch diese oder jene Philosophie bedingt, während er sich auf seine gesunden zwei Augen verlasse und ganz und gar in der Wirklichkeit lebe. Niemand tut das. Bei niemandem ist es wahr, daß er das Evangelium nicht mit Philosophie vermenge. In diesem Sinn ist das viel zitierte Sprüchlein des alten Basler Theologen Samuel Werenfels einfach wahr: hic liber est in quo quisque sua dogmata quaerit. invenit et iterum dogmata quisque sua. In diesem Sinn treiben wir alle allegorische Exegese, d. h. wir brauchen irgendeinen Schlüssel, irgendeinen Denkschematismus als Vehikel, um „mitzukommen". Wir unterlegen dem, was dasteht oder nun vielmehr dem durch die historische Beobachtung gewonnenen Bild irgendeine zweite Bedeutung, die so nicht dasteht, die an sich nicht unbedingt zu diesem Bilde gehört, so gewiß es uns an Anknüpfungsmöglichkeiten in dem Beobachteten — wir haben ja beobachtet! — nicht fehlen wird. Wir müssen ihm diese zweite Bedeutung unterlegen, wir müssen irgendeine solche „Hypothese" machen, wenn wir nicht auf das Mitdenken verzichten, wenn wir nicht überhaupt auf das Verstehen verzichten wollen — und auch dieser Verzicht (wir können nicht entrinnen!) wäre eine philosophische, nämlich die skeptische Weltanschauung, mit der wir dann den Text betrachteten. Es hat keinen Sinn, das, was da geschieht, zu verpönen, nur schon darum nicht, weil es ganz unmöglich ist, dieser Verpönung irgendwelche praktische Folge zu geben. Aber man soll sich ehrlich eingestehen, was da geschieht. Man soll den Ergebnissen dieses Aktes nicht eine Objektivität beimessen, die ihnen so wenig eigen sein kann, wie denen des grundlegenden Beobachtungsaktes. Man soll sich nicht in den Tugendmantel des Historismus hüllen — auch nicht nach Widerlegung Troeltschs in den einer neuen verbesserten Lehre von der „Geschichte", — sondern Freiheit Freiheit, Deutung Deutung nennen. Dann wird man sich auch hier kaltblütig sagen dürfen, daß auch das, meine gute oder schlechte, fachmännische oder dilettantische Philosophie,

die Möglichkeit meines Denkens, ein Faktor ist, der mein Hören des Wortes mitbestimmen darf und muß, so gewiß dieses Wort sich an mich, den Menschen, den denkenden, den so und so denkenden Menschen richtet. Von der Bekämpfung dieser oder jener Philosophie oder von der Aufrichtung dieser oder jener andern Philosophie das Heil der Theologie zu erwarten, das werden wir unterlassen. Hat der Platonismus den Augustin offenbar ebenso wenig gehindert, ein guter Theologe zu sein, wie der Aristotelismus den Thomas von Aquino, so dürfte nicht abzusehen sein, warum man durchaus Idealist sein müßte oder warum man es durchaus nicht sein dürfte. Man kann mit denselben philosophischen Voraussetzungen ein guter und ein schlechter Hörer des Wortes sein. „Gefährlich" wird die Philosophie dem Theologen nicht darum, weil sie Philosophie und nicht darum, weil sie diese oder diese Philosophie ist. Sie wird es ihm dann (und nur darum ist z. B. der Cartesianismus der neuern Theologie zum Fallstrick geworden), wenn er der Relativität dieses sein Hören des Wortes mitbestimmenden Faktors nicht eingedenk ist, wenn er des Ortes vergißt, an dem seine, wie immer philosophisch orientierte theologische Arbeit stattzufinden hat, wenn er das absolut freie Denken nicht Gott überläßt, sondern sich selber dazu aufzuschwingen sich erlaubt. Geschieht das, dann ist jeder Denkschematismus so gottlos und für die Theologie so unannehmbar, wie es in der heutigen Lage z. B. der Cartesianismus ist. Keiner muß es per se sein. Aber man sieht von hier aus ein, daß es auch gegenüber dieser notwendigen relativen Freiheit in der Kirche ebenso notwendig auch eine relative Autorität geben muß, Väter und Dogma, die den theologischen Denker (mitsamt seinen philosophischen Voraussetzungen) an seinen Ort, nämlich in die Kirche stellen, die jedem neuen Geschlecht den Weg zeigen, den die Kirche Gottes (nie ohne menschliches Denken, nie ohne Philosophie) bisher im Verständnis der Schrift gegangen ist, und auf dem es nun (mit den Möglichkeiten unseres menschlichen Denkens) weiterzugehen gilt. Der Historismus wird der Willkür der Auslegung nicht wehren (viel zu sehr steht er im Verdacht, selber

Willkür zu sein), wohl aber die Erinnerung, daß die Tat des Gewissens und also des freien Denkens, ohne die es nicht möglich ist, die Schrift zu hören und zu lesen, die Tat des Menschen ist, der in der Kirche ist und der darum, ob als Aristoteliker oder als Kantianer, seine Freiheit nur hat im Hören auf die Stimme der Kirche. Eine Zerstörung des Begriffs Freiheit bedeutet das so wenig, wie wenn wir sagen, daß der freie souveräne Gott nicht lügen kann. Die Freiheit des Denkens bezieht sich in der Kirche auf das von der Kirche gehörte Wort Gottes, darum schließt sie den Respekt vor der Autorität in sich. In dieser Modifikation ist sie eine ebenso unbedingt erforderliche Lebensbedingung der Kirche wie die Autorität. In dieser Modifikation trägt sie ihr Korrektiv in sich selber. Daß *mein* Denken keine Philosophie sei, das sollte ich vorsichtigerweise *nicht* behaupten, und daß es etwa *die* philosophia *christiana* sei, auch nicht. Ich kann aber hoffen, daß es, wenn ich wirklich in der Kirche denke, wenn es in dem unvermeidlichen philosophischen Gewand *theologisches* Denken ist, wenigstens *eine* philosophia christiana sein möchte. Und das könnte genug sein.

c) Zu der subjektiven Bestimmtheit durch die konkrete Freiheit des Gewissens, in der ich Gott in der heiligen Schrift reden höre und reden hören soll, gehört endlich, daß ich das biblische Zeugnis an meinem besonderen zeitlichen Ort zu mir reden lasse, entsprechend dem über das Selberdenken Gesagten. Wie eng Autorität und Freiheit zusammengehören, wird hier ganz deutlich, wenn man sich an das erinnert, was im vorigen Paragraphen über den Begriff des lebendigen Lehramtes der Kirche in der Gegenwart gesagt wurde. Wir haben schon dort von der im Lehramt notwendigen *Prophetie* der Kirche gesprochen. Es müßte nun eigentlich auch, dem Lehramt der Kirche gegenüber, von einer, in der Freiheit des Einzelnen schließlich notwendig sich manifestierenden Prophetie des christlichen Gewissens geredet werden. Ich meine damit das, was, profan geredet, die Kongenialität mit den Zeugen der Offenbarung zu nennen wäre. Es kommt beim Verstehen der Bibel darauf an, vorzustoßen bis dahin, wo ich nahe-

zu vergesse, daß ich nicht der Autor bin, wo ich ihn so gut verstanden habe, daß ich ihn in meinen eigenen Worten reden lassen und selber in seinem Namen reden kann. Die schärfste historische Beobachtung und das intensivste denkende Begreifen des Gesagten hilft mir gar nichts, wenn nicht zu oberst und zuletzt etwas von dieser indirekten Identifikation zwischen mir und dem Autor, dem Autor und mir, eintritt. Wohlverstanden: auch das gehört zu den relativen Bedingungen des Hörens. Die absolute Freiheit, in der der Geist Zeugnis gibt, daß der Geist die Wahrheit redet, ist dieser „Kongenialität" zwischen mir und dem biblischen Autor gegenüber noch einmal etwas ganz Anderes. Aber innerhalb dieser relativen Sphäre darf diese Kongenialität als letzte und abschließende Bestimmung des Freiheitsbegriffs nicht übersehen werden. Das heute und hier zu mir gesagte Wort muß heute und hier von mir zu mir selbst gesagt werden können, es muß zu einem Wort reden, das wirklich an meinem besonderen zeitlichen Ort gesprochen ist. Indem ich den Brief an die Römer nachdenke und mitdenke, muß er mir zu einem Brief an mich selber werden und damit an jeden, der mir zufällig oder nicht zufällig zuhören will. Ich werde mich tatsächlich aus den verschiedensten Gründen wohl hüten, mich mit dem Apostel Paulus zu verwechseln und mein Zeugnis mit dem seinigen. Aber wie hätte man einen Propheten wirklich gehört, wenn er nicht zu uns gekommen, über unsere Schwelle getreten wäre? Wie könnte man wirklich als sein Hörer handeln, ohne daß dieses Handeln — wirklich ohne den lächerlichen Anspruch, daß man ein Prophet sei — unter den Begriff der Prophetie fällt? Ich habe das Zeugnis so gehört, daß ich es aufnehmen und weitergeben muß. Es ist mein Handeln, es geschieht in Freiheit, ich richte keine Autorität damit auf, als die Autorität dessen, was ich gehört und vielleicht ganz verkehrt gehört habe. Aber wie hätte ich gehört, wenn das Hören nicht gipfelte in diesem Augenblick des Selberdenkens, ohne den alles Nachdenken und Mitdenken unvollständig ist? Wieder muß es dann so sein, daß diese Tat des Gewissens des Einzelnen eben nur in der Kirche möglich und legitim ist, daß

also dieser seiner letzten höchsten Freiheit das Wächter- und Führeramt der Kirche als letzte höchste relative Autorität korrigierend unmittelbar gegenübersteht, daß ich nur im Bewußtsein dieser Autorität von meiner Freiheit Gebrauch machen kann. Wenn man sich darüber, also über die Relativität auch dieser Spitze des Freiheitsbegriffs klar ist, also die Grenze nicht verwischt, sondern weiß und bedenkt: das sage ich, nicht der Herr! auch in dem Augenblick, wo ich verstehend, aufnehmend, weiterzeugend, scheinbar mit der Schrift auf einer Höhe rede, wenn man die unendliche und unbedingte Distanz im Auge behält, die auch in diesem Augenblick kongenialer Freiheit besteht zwischen meinem Tun und dem souveränen Tun des Wortes selbst, wenn man also auch in diesem Augenblick keineswegs selbst schöpferisch, sondern nur treu (aber selbst treu!) sein will, dann darf man auch da von Schwärmerei und dergleichen nicht reden, ohne der Lebendigkeit des Wortes zu nahe zu treten. Man wird dann vielmehr einsehen, daß es sich auch bei diesem letzten Schritt nicht bloß um eine Erlaubnis, sondern um eine unbedingte Forderung handelt.

4. Wir schließen in genauer Parallele zu § 21, 4: „Aber diese Freiheit ist mittelbar, relativ und formal. Unmittelbare, absolute, inhaltliche Freiheit kann nur der Schrift als dem Worte Gottes selbst zukommen." Wieder bedeutet dieses Aber die Klammer, die das in Absatz 3 Gesagte nicht negieren soll, die aber auch nicht aufgelöst werden darf, die das dort Gesagte allein möglich und sinnvoll macht. Wieder ist zu bedenken, daß das Aber, die Einschränkung, in der die Freiheit des Gewissens wie die Autorität der Kirche allein geltend zu machen ist, nur dann legitim und kräftig ist, wenn sie nicht von außen, nicht von der Welt, sondern von der Kirche selbst gemacht wird, und zwar in diesem Fall nicht von der Kirche als Trägerin der Autorität, sondern von der Kirche als der Gemeinschaft der Freien. Wie falsche Autorität nur gebrochen werden kann durch die wahre Autorität, so kann auch falsche Freiheit, die Freiheit des unkirchlichen Historikers, des unkirchlichen Philosophen, des unkirchlichen kleinen

Propheten (und etwas von diesen Aufrührern steckt immer in uns allen) nur gebunden werden durch die wahre Freiheit, die Freiheit des Glaubens und des Gehorsams. Das protestantische Schriftprinzip behauptet mit der Mittelbarkeit die Unmittelbarkeit, die Unmittelbarkeit in der Mittelbarkeit. Es redet von Schrift und Geist, vom Geiste in der Schrift. Wo dieser Geist ist, da ist Freiheit. Von dorther kommen alle Freiheiten. Dort ist aber auch ihre Grenze. Losgelöst von der Freiheit Gottes in seinem Wort, als abstrakte, statt als konkrete Freiheit des Gewissens, würden alle unsere Freiheiten beziehungsloser Liberalismus, Subjektivismus, Spiritualismus, Symbolismus sein. Gerade die Unmittelbarkeit zu Gott in seinem Wort macht allen Pseudo-Unmittelbarkeiten ein Ende. Um sie geht es in der Schrift. Wirklich? Ja, wirklich. Aber auch hier: diese Wirklichkeit steht in einem anderen Buch. Sie ist kein Schlußstein, den man als Dogmatiker zu setzen sich erlauben dürfte, sie ist nur in Gott und durch Gott wirklich, im Akt, in seiner Tat, seiner Freiheitstat der Autopistie der Schrift oder des Zeugnisses des heiligen Geistes, in dem Ereignis der Offenbarungsvermittlung, dessen Subjekt exklusiv Gott selber ist (so exklusiv wie er selber das Subjekt des Ereignisses der Offenbarung ist) und von dem wir auch hier nur sagen können, daß in ihm, wie alle unsere Autoritäten, so auch alle unsere Freiheiten — aufgehoben sind.

4. Kapitel

Die Verkündigung der Kirche

§ 23. Gott in der Predigt

1. Gotteswort und Menschenwort in der christlichen Predigt — 2. Reine Lehre als Aufgabe — 3. Der Dienst der Dogmatik

Gottes Wort ist Gott in der Verkündigung der Kirche. Indem in seiner Gemeinde von ihm geredet wird, will er auch heute selber reden, wie er zu den Propheten und Aposteln geredet hat und durch sie noch immer redet. Unsere Predigt ist dann reine Lehre, wenn unser Wort dem Worte Gottes, der Selbstmitteilung der Offenbarung in der Gegenwart, Raum schafft. Sofern es das tut, oder tun sollte, ist das Wort des Predigers der Gegenstand der dogmatischen Arbeit.

1. Wir kommen auf dieser letzten Wegstrecke unsrer Prolegomena zurück auf die Problematik des ersten Kapitels. Wie man von Gott reden und hören kann, das war die große Frage, die uns dort bewegt hat. Wir fanden die einzig mögliche Antwort in dem Begriff des von Gott selbst gesprochenen Wortes. Dieses Gesprochensein *seines* Wortes ist die Möglichkeit unseres Redens und Hörens von ihm. In Analyse dieses Begriffs haben wir im zweiten Kapitel von der *Offenbarung* und im dritten von der *Offenbarungsvermittlung* gesprochen. Aber noch ist diese Analyse nicht beendigt. Noch ist zu fragen, inwiefern es denn nun eine Mitteilung der Offenbarung in der *Gegenwart* geben und wie sich unser Reden und Hören dazu verhalten, ob und inwiefern also die Verkündigung der Kirche in jenem Begriff eingeschlossen und also eine sinnvolle Möglichkeit sein möchte.

Wir können zur Beantwortung dieser Frage anknüpfen an das, was wir in den §§ 21 und 22 jeweilen als die Spitze des Autoritäts- und des Freiheitsbegriffs kennen gelernt haben. Wir hörten von einer letzten und höchsten Autorität der Kirche, darin bestehend, daß sie, die göttliche Notwendigkeit in der innern und äußeren Lage des heutigen Augenblicks begreifend, verkündigt, was die Schrift (und durch die Schrift die Offenbarung durch die Offenbarung Gott) uns heute zu sagen hat. Und wir hörten von einer letzten höchsten Freiheit des Gewissens, darin bestehend, daß der Einzelne die Schriftgedanken selber ausspricht, so wie sie (und damit die Wahrheit der Offenbarung und damit die Wahrheit Gottes) an seinem Ort und zu seiner Zeit ausgesprochen werden müssen. Genau in der Mitte zwischen diesen zwei Punkten, in ihrer idealen Einheit liegt offenbar das Wagnis der christlichen Predigt. Sie ist der Akt, der zugleich letzter und höchster Autoritätsakt der Kirche selbst und letzter höchster Freiheitsakt eines Einzelnen in der Kirche ist. Aber nun erinnern wir uns dessen, was in bezug auf diese beiden Akte einzusehen war: daß sie, jeder auf seiner Seite das Letzte, Höchste innerhalb der Klammer sind, die die menschliche abgeleitete, relative von der eigentlichen, absoluten, göttlichen Autorität und Freiheit scheidet. Diese bleibt, so sahen wir, der Schrift, d. h. dem Geiste der Offenbarung, d. h. Gott selber vorbehalten. Innerhalb dieser Klammer spielt sich also (selbst im Idealfall!) auch das Wagnis der christlichen Predigt ab. Das heißt aber: sie ist (selbst im Idealfall!) Menschenwort, ein Versuch von Menschen, von Gott zu reden als von einem Gegenstand. Dieser Versuch muß mißlingen. Gott ist nur sich selber Gegenstand. So kann nur er selber von sich selber reden. Mißlingt dieser Versuch nicht, wird in der christlichen Predigt wirklich von Gott geredet, dann hat Gott selber von sich selber geredet. Das Gelingen ist dann wirklich ein im menschlichen Mißlingen verborgenes, des menschlichen Mißlingens souverän sich bedienendes göttliches Gelingen. Er macht dann gut, was wir schlecht machen. Aber das versteht sich nicht von selbst. Das versteht sich vielmehr zunächst immer wieder gar nicht. War es

nicht vielleicht ein bloßes frommes Postulat, eine höhere Hyperbel, wenn die Väter uns die Formel überliefert haben, daß auch die Verkündigung der Kirche nicht nur Menschenwort (das freilich auch), sondern Gottes Wort sei, daß also die Wirklichkeit des Wortes Gottes nicht nur die Wirklichkeit seiner Offenbarung, nicht nur die Wirklichkeit ihrer Vermittlung in der Geschichte durch die heilige Schrift, sondern nun auch die Wirklichkeit ihrer Selbstmitteilung in der Gegenwart durch die Verkündigung der Kirche in sich schließe. Was würde das bedeuten? Offenbar nicht etwa, daß der menschliche Verkündiger aufhörte, schlecht und recht der menschliche Verkündiger zu sein. Nicht etwa, daß sein Reden an sich aufhörte, ein sehr menschliches Reden von Gott zu sein, innerhalb der Klammer, in der es (auch im Idealfall!) nur menschliche Autorität und Freiheit gibt. Und nicht etwa, daß die Sorge um das, was er sagen will, daß es recht und rein gesagt sein möchte, ihm nun abgenommen wäre. Also wie beim Exegeten der heiligen Schrift keine äußerlich greifbare Veränderung der Lage, der Methode. Aber ein Wissen um das, worum es geht in dieser Lage, bei allen hier in Anwendung zu bringenden Methoden, das Wissen um das Geheimnis, das Wunder, die Gotteswirklichkeit, nicht weniger unfaßbar, unbegründbar, unableitbar, als die Offenbarung selbst und ihre Vermittlung durch das Propheten- und Apostelwort, das Wissen um die Wahrheit, Macht und Gegenwart desselben nur von Gott uns gegebenen und nur von Gott aus zu erkennenden, nur im heiligen Geiste wißbaren und gewußten Wortes Gottes: in der Schwachheit des Menschenwortes das vernichtende Gericht darüber, aber auch die im Glauben und im Gehorsam zu ergreifende Gnade, die es möglich und notwendig macht. Man kann nicht scheu, nicht zurückhaltend, nicht demütig genug reden von dieser dritten Voraussetzung, von dieser dritten Gestalt, in der das Wort Gottes wirklich ist. Es wäre wirklich wenig gewonnen damit, daß wir nun neben der Offenbarung und der Schrift auch noch die Verkündigung aufführen unter dem Oberbegriff des Wortes Gottes, als ob man gerade diese dritte

aktuellste Voraussetzung nur so machen könnte. Nicht umsonst nimmt hier eine so mühselige, unbefriedigende, schwere Arbeit, wie die der Dogmatik, ihren notwendigen Ursprung. Ihre Mühsal und Fragwürdigkeit ist offenbar ein großer aufgehobener Finger, der uns mahnt: es versteht sich wirklich nicht von selbst, daß es gerade bei dieser dritten Voraussetzung unsererseits mit rechten Dingen zugeht. Schnell hat man für große Dinge eine theologische Formel gefunden; war es bloß Akrobatik, so ist gesorgt dafür, daß man gestraft wird. Es ist eine große Sache, unter der Voraussetzung zu denken, daß Jesus Christus das Wort Gottes ist. Es ist eine noch größere, noch gewagtere Sache, unter der Voraussetzung zu denken, daß dasselbe Wort weiterredet durch das Wort seiner Zeugen. Es ist aber, von uns aus gesehen, sicher die gefährlichste, zweideutigste, bedrängendste Sache, unter der Voraussetzung zu denken, daß dasselbe Wort, also daß Jesus Christus heute sprechen will und spricht, daß wir dieses Wort reden und hören sollen. Gerade wenn man, wie wir es hier versuchen, die Theologie nicht löst von der Bibel und von dem, was in der Bibel bezeugt ist, sondern sie in strengstem Zusammenhang damit und damit auch mit der Kirche bringt, gerade dann kann man diese dritte Voraussetzung nicht wagen ohne aktuellste Besorgnis, ohne nicht mehr aufhörende Besinnung und entsprechende Arbeit. Gewiß, daß diese dritte Voraussetzung zu machen ist, folgt schon aus dem richtig verstandenen Begriff der Offenbarung, aus der Trinitätslehre, aus der Lehre von der Gnade: der Vater nicht ohne den Sohn und der Sohn nicht ohne den Geist des Vaters und des Sohnes. Gott wäre nicht Gott in seiner Offenbarung, wenn wir nicht auch dabei wären, wenn sein Wort nicht auch in unsere Herzen und auf unsere Lippen gelegt wäre. Und gewiß: daß diese dritte Voraussetzung zu machen ist, das folgt schon aus dem richtig verstandenen Begriff der heiligen Schrift, von ihrer Autopistie und vom Zeugnis des heiligen Geistes. Die Schrift wäre nicht die heilige Schrift, wenn der Geist in ihr nicht Zwiesprache halten würde mit demselben Geist in uns selber. Aber wenn diese dritte Voraussetzung durchaus in

der Konsequenz unserer bisherigen Einsichten liegt, so darf uns das nicht täuschen über ihre ganz besondere Unerhörtheit, über den ganz besonderen Wagnischarakter des Unternehmens, diese Voraussetzung nun auch noch zu machen. — Genug, auf die Frage, um die sich unsere ganze Lehre vom Worte Gottes als von dem Prolegomenon zur Dogmatik dreht: die Frage, ob und wie wir denn von Gott reden und hören können, ist diese dritte Voraussetzung die dritte und entscheidende Antwort. Sie kann auf keinen Fall bedeuten, daß wir die Offenbarung nun doch etwa an uns selbst reißen, uns mit Jesus Christus verwechseln und unser Reden mit dem Deus dixit. Und auf keinen Fall, daß wir uns selbst auch nur für Propheten und Apostel halten, uns anders als in jener höchsten Indirektheit mit ihnen zu identifizieren, unsere Worte für das Fortlaufen der Offenbarung oder ihrer geschichtlichen Vermittlung halten. Offenbarung ist Offenbarung, Schrift ist Schrift, Predigt ist Predigt; nicht zu trennen sind diese drei, aber auch nicht zu vermischen. Dies ist des bestimmtesten festzuhalten gegenüber Luther, sofern folgende Stelle (wider Hans Worst E. A. 26, 35) seine ernst zu nehmende dogmatische Ansicht von der Predigt wirklich wiedergibt: „Wohl ist's wahr nach dem Leben zu reden, ist die heilige Kirche nicht ohn Sünde, wie sie im Vater Unser bekennet: Vergib uns unsere Schuld ... aber die Lehre muß nicht Sünde, noch sträflich sein und gehöret nicht ins Vater Unser, da wir sagen: Vergib uns unsere Schuld: denn sie nicht unsers Tuns, sondern Gottes selbs eigen Wort ist, der nicht sündigen noch Unrecht tun kann. Denn ein Prediger muß nicht das Vater Unser beten, noch Vergebung der Sünden suchen, wenn er gepredigt hat (wo er ein rechter Prediger ist), sondern muß mit Jeremia sagen und rühmen Jer. 17, 16: Herr, Du weißest, daß, was aus meinem Munde gangen ist, das ist recht und Dir gefällig; ja mit St. Paulo, allen Aposteln und Propheten trotzlich sagen: Haec dixit dominus, das hat Gott selbst gesagt: Et iterum: Ich bin ein Apostel und Prophet Jesu Christi gewest in dieser Predigt. Hie ist nicht not, ja nicht gut, Vergebung der Sünde zu bitten, als wäre es unrecht gelehret; denn es ist Gottes

und nicht mein Wort, das mir Gott nicht vergeben soll noch kann, sondern bestätigen, loben, krönen und sagen: du hast recht gelehret, denn ich hab durch dich geredt und das Wort ist mein. Wer solchs nicht rühmen kann von seiner Predigt, der lasse das Predigen anstehen; denn er leugt gewißlich und lästert Gott." Darauf kann man bei allem Respekt nur mit einem glatten Nein antworten. Das geht zu weit, genau so (und das alles steht unter sich in Zusammenhang) wie Luthers Lehre von der Menschheit Christi, vom Abendmahl, vom Glauben und von der Kirche an der entscheidenden Stelle notorisch zu weit geht. Wir würden uns, wenn diese Lehre von der Predigt gelten würde, wieder dort befinden, von wo wir ausgegangen sind, nämlich bei dem katholischen Satz ecclesia docens est vox loquentis Dei (§ 20, 3), nur daß nun — gewiß kein empfehlenswerter Tausch — an die Stelle von ecclesia das Wort — Pastor zu setzen wäre! Darum kann es sich, wenn wir glauben, daß die kirchliche Verkündigung das Wort Gottes ist, nicht handeln, daß wir nun doch etwa vergessen, daß auch die letzte, höchste, relative Autorität, das Lehramt der Kirche und die letzte, höchste, relative Freiheit, die Prophetie des Gewissens in Klammer und unter Vorbehalt stehen — daß wir uns mit unserem Wort nun doch noch, keiner Sündenvergebung bedürftig, zu Füßen des Thrones Gottes niederlassen. Welches von allen menschlichen Werken könnte etwa mehr ins Vater Unser gehören als menschliche Lehre und Predigt von Gott? Wird sich nicht gerade der „rechte Prediger" sagen, was Calvin (zu Luc. 1, 16) zu diesem Thema sagt: Quoties hanc efficaciam commendat scriptura in hominum ministerio, discamus, acceptam ferre gratiae spiritus, sine qua vox hominis irrita in aere diffluerent. . . . Nihil per se et separatim potest externa praedicatio, sed quia organum est divinae virtutis in salutem nostram, et organum per gratiam spiritus efficax, quae Deus conjungit ne separemus? Caeterum ut gloria conversionis et fidei penes unum Deum solida maneat, saepe admonet scriptura, ministros nihil esse per se, sed tunc comparat eos cum Deo ne quis ereptum Deo honorem perperam ad illos transferat. Auch für

das, was der christliche, der rechte christliche Prediger tut, bleibt es doch gültig, daß (Röm. 3, 4) Gott wahrhaftig ist, alle Menschen aber Lügner. Nur um Gottes Wahrheit kann es sich doch handeln, um sein Wort, das, wie es in der Kraft seines Geistes in Jesus Christus unser Fleisch der Niedrigkeit angenommen, wie es die unreinen Lippen der biblischen Zeugen rein machte, so nun auch keine Unmöglichkeit kennt in unserem verkehrten Reden von ihm sein Zelt aufzuschlagen, sich mit seiner Eigenmacht zu unserem Reden (das unser Reden ist und bleibt) zu bekennen, selber zu reden, indem wir reden, das an sich leere und schlechte Gefäß der Verkündigung der Kirche mit seiner Herrlichkeit zu füllen, ohne daß uns daraus ein Ruhm oder eine Sicherheit erwüchse, ohne daß wir darum von Gott „bestätigt, gelobt und gekrönt" zu werden begehren könnten. Wie die menschliche Natur Christi menschliche Natur ist und bleibt und die heilige Schrift ein konkretes Vielerlei, so ist und bleibt unser Reden von Gott ohne alle heimliche Mystik unser Reden, nur indirekt, nur im Glauben (und darum offenbar der Sündenvergebung sehr bedürftig!) identisch mit dem Reden Gottes selbst. Es bleibt auch hier — die Schwachheit unseres Redens sorgt dafür, wir sollen es aber auch wissen, daß dem so ist — dabei, daß die Offenbarung, die Selbstmitteilung der Offenbarung in der Gegenwart nun also, Offenbarung in der Verborgenheit ist, die zu eröffnen nicht unsere, sondern Gottes Sache ist. Ist sie wirklich Offenbarung in der Verborgenheit, bekennt sich Gott zu unserem Wort, redet er, indem wir reden, so ist die Ehre, Kraft und Weisheit hier, wie überall, wo er redet, die seinige und nicht die unsrige. Es hört nicht auf, Gnade zu sein, wenn er sich zum Glauben und Gehorsam seiner Gemeinde bekennt, denn seine Gemeinde hört nicht auf, eine Gemeinde von Sündern zu sein. Es bleibt also bei der Verlegenheit, in die uns die Frage: ob und inwiefern wir denn von Gott reden und reden hören können, versetzt. Alles, was gegen diese Möglichkeit zu sagen ist, bleibt zu sagen. Es bleibt ein Wagnis, zu dem uns die Wirklichkeit des Wortes in dieser seiner dritten Gestalt auffordert, nö-

tigt und segnet. Das Gelingen dieses Wagnisses steht und fällt mit unserem Glauben und Gehorsam, d. h. aber mit der Gnade des heiligen Geistes, über die wir keine Verfügung haben, um die wir nur beten können. Ohne Gottes eigene Tat fehlt uns die Legitimation, die Erkenntnis, der Mut zu diesem Wagnis, ist es, auch wenn wir es wagen, zum vornherein mißlungen. Von Gott kann nur Gott reden. Insofern wäre in sinngemäßer Anwendung jener christologischen Bestimmung auch von der Predigt als dem Worte Gottes zu sagen: conceptus de spiritu sancto.

2. Christliche Predigt ist eine menschliche Aufgabe wie irgendeine andere. Sie kann gründlich oder oberflächlich, exakt oder unsauber, gut oder schlecht erfüllt werden. Eben auf Grund der Voraussetzung, daß sie Gottes Wort ist, wird sie zur menschlichen Aufgabe, will sagen: bekommt das so bezeichnete menschliche Tun eine Notwendigkeit, einen Sinn, eine Norm, ein Ziel. Nicht kräftiger könnte es unter die Frage, die Forderung, das Gesetz gestellt werden, dem alles menschliche Tun unterliegt als dadurch, daß wir es verstehen als in jener intimsten Beziehung zu Gottes eigenem Tun stehend. Das bedeutet das vernichtende Gericht über dieses Tun, das bedeutet aber auch, daß es unaufhaltsam Richtung bekommt. Wie schlecht hätten wir die indirekte Identität zwischen dem Worte Gottes und der Verkündigung der Kirche verstanden, wenn wir eine andere Konsequenz daraus ziehen wollten als die, daß diese Verkündigung eine Sache ist, die gründlich, exakt und gut gemacht sein will, daß nun alles getan werden muß, was getan werden kann, damit sie reine Lehre sei. Es steht so: wenn die Verkündigung der Kirche etwas anderes wäre als das Wort Gottes, dann, gerade dann wäre sie keine menschliche Aufgabe. Sie würde dann sein — und wo man von jener indirekten Identität nichts weiß, da ist sie das — ein heimatloses Phantasieunternehmen inmitten der übrigen, in sich sinnvollen und jede unter ihrer eigenen Norm stehenden, menschlichen Aufgaben. Was ist eigentlich die Predigt, wäre dann zu

fragen. Wohin gehört sie? Ist sie eine Funktion der öffentlichen Gewalt? Oder eine besondere Form von Erziehung des Menschengeschlechts? Oder eine Angelegenheit der intellektuellen Bildung? Oder gehört sie am Ende — nach Schleiermacher wäre das zu vermuten — in das Gebiet der Ästhetik? Aber wenn darüber etwa im 18. Jahrhundert noch Unklarheit herrschen konnte, so ist es inzwischen ganz klar geworden, daß die Welt weggegeben ist, daß die Aufgaben der Volksaufklärung, der Pflege von Moral und Vaterlandsliebe und Kunst durchaus nicht auf uns Theologen warten, sondern von Andern längst besser erfüllt werden, als wir es je könnten, auch wenn wir mit besserem Gewissen als dies tatsächlich der Fall ist, auf diesen andern schon besetzten Feldern menschlicher Tätigkeit dilettieren dürften. Wir sind von der Welt durchschaut und abgelehnt, noch bevor wir, unsere eigene Sache und Pflicht vergessend, auf diesen fremden Äckern aufgetaucht sind. Notwendig und sinnvoll vor Gott und vor der Welt würde unser Tun erst dann wieder, wenn es seine eigene genuine Beziehung wieder gefunden hätte, wenn es unter seiner eigenen Norm stünde, aus seiner eigenen Wurzel wüchse. Diese seine eigene Beziehung, Norm und Wurzel, hat es aber in seiner indirekten Identität mit dem Worte Gottes. Gilt die Voraussetzung: indem die Kirche redet, will Gott selber reden, dann steht die Aufgabe in bezug auf dies Tun in prinzipieller Klarheit vor uns: es muß eben alles getan werden, was durch menschliches Reden getan werden kann, um jenem Reden Gottes freien Raum zu schaffen, den Weg oder den Boden zu bereiten, also das menschliche Reden so zu gestalten, daß es dieser Absicht gerecht wird. Ich nenne die Aufgabe: die Predigt muß reine Lehre sein. Man könnte wohl auch sagen: sie muß „orthodox" sein. Aber „Orthodoxie" heißt „richtige Meinung" und darum handelt es sich hier nicht, das Richtige zu meinen, sondern darum, es zu sagen. Christliche Predigt soll sein Lehre, doctrina, freilich nicht in dem abgeschliffenen Sinn des Fremdwortes Doktrin, sondern im Sinn von Belehrung, Institutio, Unterweisung. Unterwiesen soll der Hörer werden im Hören des Wortes Gottes

selber. Diese Unterweisung ist der Akt der christlichen Predigt. Dazu muß sie reine Lehre sein. „Rein" drückt besser, inhaltlicher, konkreter aus, worauf es ankommt als „richtig". Daß die Lehre rein sein muß (und insofern dann auch richtig), ist dahin zu verstehen, daß sie wie ein sauber geputztes Glas durchsichtig, lauter sein muß. Sie ist ja eben nicht um ihrer selbst willen da, sondern entsprechend ihrem Urbild, dem biblischen Zeugnis, als Medium, Reflektor oder Transparent, Menschenwort, in dem sich der Strahl des Gotteswortes tunlichst klar soll brechen können. Je weniger sie also etwas drittes oder gar sich selbst zwischen Gottes Wort und den menschlichen Hörer hineinstellt, je mehr sie vielmehr alles dritte unschädlich macht und ausscheidet, vor allem selber nur Unterweisung im Hören sein, nicht aber etwa sich selber hören lassen will, je mehr sie positiv Hinweis und Fingerzeig, Nötigung zum Hören ist, und negativ Stillung all der Stimmen falscher Göttlichkeit und überheblicher Menschlichkeit, desto mehr ist sie reine Lehre. Nicht umsonst gehörte in der mittelalterlichen Malerei ein kristallklar geschliffenes Glasgefäß zu den bekanntesten Symbolen der Maria. Der Logos sucht solche Gefäße. Unser Reden von Gott zu einem solchen zu machen, ist eine Aufgabe. Nicht gesagt ist, auch bei der reinsten Lehre, daß Gott sich nun wirklich dazu bekennt, daß er reden will, wenn wir reden. Es ist Gnade, wenn es er tut. Nicht gesagt ist, daß er nicht auch reden kann durch das Medium sehr unreiner Lehre. Die Kirche wäre verloren, wenn ihr Gott nicht auch in dieser Hinsicht immer wieder gnädig gewesen wäre. Aber diese Freiheit und Gnade Gottes ändert nichts daran, daß die Aufgabe als solche gestellt ist. Wenn wir alles getan haben, was wir zu tun schuldig sind, so sollen wir sprechen: wir sind unnütze Knechte. Aber wer daraus folgern wollte, wir könnten ebensogut faule Knechte sein, der würde damit nur zeigen, daß er nicht weiß, von was er redet.

3. Dem pflichtmäßigen Trachten nach reiner Lehre dient nun die Dogmatik. Es versteht sich nicht und es versteht sich nie

von selbst, daß das Menschenwort dem Worte Gottes wirklich dient, so streng und getreu dient, daß die Predigt Wort Gottes heißen darf und muß, weil in ihr und durch sie wirklich Gott selber redet, wie er im Zeugnis der Propheten und Apostel redet. Findet dieser Dienst statt, ist die Verkündigung der Kirche wirklich *reine* Lehre, so ist auch das kein Zustand, sondern eine *Handlung* des Glaubens und Gehorsams wie auch das Reden Gottes selbst, in dem er sich zu der Verkündigung der Kirche bekennt, eine *Handlung* Gottes ist. Reine Lehre ist nicht eine Formel oder ein System von Formeln: das war der verhängnisvolle Irrtum, in den der alte Protestantismus verfiel in derselben Übergangs- und Dekadenzzeit, in der ihm auch die heilige Schrift zu einem inspirierten Buchstaben wurde. Wie die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als Fleischwerdung des Wortes und als Ausgießung des heiligen Geistes nur im Akt wirklich Offenbarung ist und wie die heilige Schrift *heilige* Schrift nur in dem göttlichen Herrschaftsakt, der zugleich absolute Autorität und absolute Freiheit ist, so ist auch die Verkündigung der Kirche nicht an sich Gottes Wort, sondern auch sie nur im Akt der heute geschehenden göttlichen Anrede. Dementsprechend darf nun auch der Begriff „reine Lehre", unter dem wir die Aufgabe der Predigt zusammenfassen, nicht stabilisiert werden, so daß er gar keine Aufgabe mehr bezeichnet, sondern ein Gegebenes, ein Getan-, Gedacht-, Gesagt-, Geschrieben-, Gehört- — *Haben*, einen Buchstaben, der nun dastünde und als „reiner" Buchstabe nur wiederholt zu werden brauchte, damit reine Lehre auf dem Plan sei. Wie mit der Gleichung zwischen Wort Gottes und Predigt ganz und gar eine göttliche Gabe bezeichnet ist, die nur gegeben *ist*, indem sie gegeben *wird*, so mit dem Begriff „reine Lehre", in dem jene Gleichung menschlich aktuell wird, ganz und gar eine menschliche Aufgabe, die nirgends gelöst auf dem Papier steht, sondern zu der sich alles, was zu Papier gebracht werden kann, nur als Bemühung um ihre Lösung verhalten kann.

Hier setzt nun eben die Arbeit der *Dogmatik* ein. Es gilt zurückhaltend zu sein. Wir sagen nicht: die Dogmatik schafft die

reine Lehre. Es müßte ja wirklich mit merkwürdigen Dingen zugehen, wenn diese lebenswichtigste Funktion der Kirche ausgerechnet den Händen der paar Sachverständigen in systematischer Theologie wirklich ausgeliefert sein sollte! Der Schaden Israels wäre dann in dieser Beziehung jedenfalls noch größer, als er es ohnehin ist. Und nicht einmal das darf man sagen, daß etwa der einzelne christliche Prediger als Dogmatiker das Subjekt der reinen Lehre sei. Das Menschenwort, das dem Gotteswort Raum schafft, ist kein Studierstubenprodukt, so sicher es ohne ziemlich viel Studierstube auch nicht zustande kommen kann. Es wird geboren in dem Engpaß zwischen dem biblischen Offenbarungszeugnis und dem Menschen der Gegenwart. In diesem Engpaß steht aber handelnd und leidend die Kirche als solche. Ihr ist der Dienst am Worte aufgetragen, sie redet es oder redet es nicht, hört es oder hört es nicht. Im Leben der Kirche fällt die Entscheidung für oder gegen reine Lehre. Im Leben der Kirche überhaupt: in ihrer Verwaltung der Sakramente, in ihrer Anbetung, in der Zucht, die sie an ihren Gliedern übt, nicht zuletzt in ihrer Haltung gegenüber Welt und Gesellschaft. In speziellster Weise dann allerdings da, wo es um das Reden und Hören in konkretestem Sinne geht, also in dem was geschieht zwischen dem Menschen auf und den Menschen unter der Kanzel. Ich wiederhole früher (§ 3, 3) Gesagtes, wenn ich sage: die Dogmatik ist nicht Verkündigung, steht tief unter ihr, ist wirklich nur ein Dienst an dem von der Kirche versehenen Dienst am Wort und insofern eine Hilfsfunktion der Kirche selbst. Dogmatik und Predigt verhalten sich zueinander wie Etappe und Front. An der Front wird der Krieg gewonnen oder verloren. Immerhin: die Etappe muß um der Front willen auch sein, vorausgesetzt, daß dort etwas Wesentliches geschieht. Man könnte auch sagen: Dogmatik ist der von der Tat der reinen Lehre nicht zu trennende Akt der Besinnung darauf, was reine Lehre ist. Und eben weil Besinnung und Tat nicht zu trennen sind, wird zu sagen sein, daß auch dieser in der Dogmatik zu leistende Hilfsdienst grundsätzlich eine Funktion der ganzen Kirche, der Kirche als solcher ist, daß sie nur

richtig erfüllt werden kann, wenn sie getragen ist von der sorgenden Solidarität auch der Glieder der Kirche, die nicht gerade Theologen sind und daß sie wiederum von den Theologen, in deren spezielle Obsorge sie (durch die Kirche) in der Tat gestellt ist, nicht etwa den wissenschaftlich (im engeren Sinn) tätigen Theologen überlassen oder als ein ein für allemal auf der Universität abzuwickelndes Stück Schulung erledigt oder endlich als eine allenfalls entbehrliche wissenschaftliche Nebenbeschäftigung neben dem kirchlichen Amt weiter getrieben werden darf. So gewiß die Kirche lebt in der Tat reiner Lehre und also von der Besinnung darauf, was das ist, so gewiß ist diese Besinnung grundsätzlich von allen ihren Gliedern gefordert und von den Theologen als dauernder und integrierender Bestandteil ihrer Hauptarbeit. Es stünde besser um die Kirche, wenn das alles als selbstverständlich nicht erst gesagt zu werden brauchte. Nicht überflüssig wird es nun freilich sein, auch das Andere zu sagen: daß Verkündigung nicht Dogmatik ist oder daß man Dogmatik nicht predigen soll. Gerade die Gedankengänge, Auseinandersetzungen, Formulierungen einer guten, d. h. einer ganz jener Arbeit der Besinnung zugewandten Dogmatik eignet sich auf keinen Fall dazu, als Predigtinhalt auf die Kanzel gebracht zu werden. Dogmatik treibt man, um zu wissen, was man als Prediger zu sagen hat, aber nicht, um dann zu sagen, was man als Dogmatiker, sondern was man als Prediger weiß! Das Wissen des Predigers, also der Predigtinhalt, ist geschöpft, soll geschöpft sein aus dem Brunnen, der sich genau in der Mitte zwischen dem biblischen Offenbarungszeugnis, der eigenen konkreten Lage des Predigers und der der Hörer befindet, nicht etwa aus seinem dogmatischen Lehrbuch oder Kollegheft! Aus diesem, oder vielmehr aus der fortwährenden eigenen dogmatischen Arbeit, soll er lernen, aus jener anderen eigentlichen Quelle reine Lehre (sie enthält ja wirklich auch allerlei andere) zu schöpfen. Sie soll ihm das Wissen um einen Maßstab aller Lehre und um den Gebrauch dieses Maßstabs gegeben haben und immer wieder geben. Nicht dieses Wissen, sondern im Besitz, unter Voraussetzung, unter ständiger

reine Lehre. Es müßte ja wirklich mit merkwürdigen Dingen zugehen, wenn diese lebenswichtigste Funktion der Kirche ausgerechnet den Händen der paar Sachverständigen in systematischer Theologie wirklich ausgeliefert sein sollte! Der Schaden Israels wäre dann in dieser Beziehung jedenfalls noch größer, als er es ohnehin ist. Und nicht einmal das darf man sagen, daß etwa der einzelne christliche Prediger als Dogmatiker das Subjekt der reinen Lehre sei. Das Menschenwort, das dem Gotteswort Raum schafft, ist kein Studierstubenprodukt, so sicher es ohne ziemlich viel Studierstube auch nicht zustande kommen kann. Es wird geboren in dem Engpaß zwischen dem biblischen Offenbarungszeugnis und dem Menschen der Gegenwart. In diesem Engpaß steht aber handelnd und leidend die Kirche als solche. Ihr ist der Dienst am Worte aufgetragen, sie redet es oder redet es nicht, hört es oder hört es nicht. Im Leben der Kirche fällt die Entscheidung für oder gegen reine Lehre. Im Leben der Kirche überhaupt: in ihrer Verwaltung der Sakramente, in ihrer Anbetung, in der Zucht, die sie an ihren Gliedern übt, nicht zuletzt in ihrer Haltung gegenüber Welt und Gesellschaft. In speziellster Weise dann allerdings da, wo es um das Reden und Hören in konkretestem Sinne geht, also in dem was geschieht zwischen dem Menschen auf und den Menschen unter der Kanzel. Ich wiederhole früher (§ 3, 3) Gesagtes, wenn ich sage: die Dogmatik ist nicht Verkündigung, steht tief unter ihr, ist wirklich nur ein Dienst an dem von der Kirche versehenen Dienst am Wort und insofern eine Hilfsfunktion der Kirche selbst. Dogmatik und Predigt verhalten sich zueinander wie Etappe und Front. An der Front wird der Krieg gewonnen oder verloren. Immerhin: die Etappe muß um der Front willen auch sein, vorausgesetzt, daß dort etwas Wesentliches geschieht. Man könnte auch sagen: Dogmatik ist der von der Tat der reinen Lehre nicht zu trennende Akt der Besinnung darauf, was reine Lehre ist. Und eben weil Besinnung und Tat nicht zu trennen sind, wird zu sagen sein, daß auch dieser in der Dogmatik zu leistende Hilfsdienst grundsätzlich eine Funktion der ganzen Kirche, der Kirche als solcher ist, daß sie nur

richtig erfüllt werden kann, wenn sie getragen ist von der sorgenden Solidarität auch der Glieder der Kirche, die nicht gerade Theologen sind und daß sie wiederum von den Theologen, in deren spezielle Obsorge sie (durch die Kirche) in der Tat gestellt ist, nicht etwa den wissenschaftlich (im engeren Sinn) tätigen Theologen überlassen oder als ein ein für allemal auf der Universität abzuwickelndes Stück Schulung erledigt oder endlich als eine allenfalls entbehrliche wissenschaftliche Nebenbeschäftigung neben dem kirchlichen Amt weiter getrieben werden darf. So gewiß die Kirche lebt in der Tat reiner Lehre und also von der Besinnung darauf, was das ist, so gewiß ist diese Besinnung grundsätzlich von allen ihren Gliedern gefordert und von den Theologen als dauernder und integrierender Bestandteil ihrer Hauptarbeit. Es stünde besser um die Kirche, wenn das alles als selbstverständlich nicht erst gesagt zu werden brauchte. Nicht überflüssig wird es nun freilich sein, auch das Andere zu sagen: daß Verkündigung nicht Dogmatik ist oder daß man Dogmatik nicht predigen soll. Gerade die Gedankengänge, Auseinandersetzungen, Formulierungen einer guten, d. h. einer ganz jener Arbeit der Besinnung zugewandten Dogmatik eignet sich auf keinen Fall dazu, als Predigtinhalt auf die Kanzel gebracht zu werden. Dogmatik treibt man, um zu wissen, was man als Prediger zu sagen hat, aber nicht, um dann zu sagen, was man als Dogmatiker, sondern was man als Prediger weiß! Das Wissen des Predigers, also der Predigtinhalt, ist geschöpft, soll geschöpft sein aus dem Brunnen, der sich genau in der Mitte zwischen dem biblischen Offenbarungszeugnis, der eigenen konkreten Lage des Predigers und der der Hörer befindet, nicht etwa aus seinem dogmatischen Lehrbuch oder Kollegheft! Aus diesem, oder vielmehr aus der fortwährenden eigenen dogmatischen Arbeit, soll er lernen, aus jener anderen eigentlichen Quelle reine Lehre (sie enthält ja wirklich auch allerlei andere) zu schöpfen. Sie soll ihm das Wissen um einen Maßstab aller Lehre und um den Gebrauch dieses Maßstabs gegeben haben und immer wieder geben. Nicht dieses Wissen, sondern im Besitz, unter Voraussetzung, unter ständiger

Wollen darauf sich richten müsse, dem Wort, nicht dem eigenen, sondern dem Wort Gottes, Raum für seine Autorität und Freiheit zu verschaffen? Die Klarheit darüber ist nun gar nicht etwa Sache einer so einfachen Überlegung, wie es wohl auf den ersten Blick scheinen möchte. Handelt es sich doch nicht darum, irgend etwas zu unterlassen, sondern gar sehr darum, etwas zu tun, nicht ums Schweigen, sondern gar sehr ums Reden. Wie kann ich so reden, daß man nicht mich, sondern Gott reden hört? Darum geht es. In dieser Angelegenheit müßte nun die Dogmatik das Wort ergreifen, die zunächst einfach zuzuhören hatte, nicht um mit einem Universalmittel den Kranken gesund zu machen, aber um ihm wie ein guter Arzt wenigstens ein paar nüchterne, wohl überlegte Ratschläge zu geben. Was kann sie tun? Sie kann und soll, so sagten wir, zur Besinnung anleiten über das, was die Kirche predigt. Sie hört in der christlichen Predigt eine Anzahl immer wieder, bald ausdrücklich, bald in Umschreibungen, bald als stillschweigende Voraussetzungen erscheinende Stichworte: das Hauptwort Gott vor allem mit einer Anzahl ständiger Prädikate, mit denen dieses Wort erscheint, dann aber weiter: Schöpfung, Vorsehung Gottes, der Mensch als sein Geschöpf und Ebenbild, des Menschen Sünde und Schuld, Christus, die Versöhnung und der Glaube, die Kirche, die Hoffnung und die Erlösung. Indem sie sich nun des Wortes Gottes als des Sinns aller dieser Worte von Gott und vom Menschen erinnert, kann sie, um zu Besinnung anzuleiten, offenbar, allgemein gesprochen, zweierlei tun: sie kann die allgemeine Ordnung in Erinnerung bringen, in der diese Stichworte ihren Ort haben. Sie weiß ja, daß der eine Gott sich offenbart als der Schöpfer, der Versöhner, der Erlöser. Reine Lehre wird also vor allem solche Lehre sein, die versucht, dieser Wirklichkeit der Offenbarung Gottes gerecht zu werden, Lehre, die offen ist und offen macht für das Ganze der Offenbarung. Diese Erinnerung wird den Gang oder den Plan der Dogmatik bestimmen. Das „System" würde ich darum nicht sagen, weil zu einem System ein Einheitspunkt gehört, über den man denkend verfügen zu können meint,

das ist aber in der Dogmatik nicht der Fall. Ihr Einheitspunkt ist das Wort Gottes, aber über dieses verfügt unser Denken gerade nicht, sondern es verfügt über unser Denken. Die Einheit von Schöpfung, Versöhnung und Erlösung ist eine rein faktische, im Wort Gottes, nicht in unserem Denken vollzogene Einheit. Es gibt aber einen Weg, auf dem die Dogmatik an jenen Stichwörtern vorbeikommt: Gott der Schöpfer, Gott der Versöhner, Gott der Erlöser werden seine wichtigsten Stationen sein. Wichtiger ist das zweite: Indem sich die Dogmatik des Wortes Gottes als des Sinns alles Redens von Gott erinnert, kann sie im Einzelnen nun nachdenken darüber und zu zeigen versuchen, mit welchen Voraussetzungen und Konsequenzen, unter welchen Bestimmungen und Vorbehalten, mit welchen Beziehungen und Abgrenzungen diese Stichwörter etwa gebraucht werden müßten, um das Wort Gottes selbst, dem sie doch dienen sollen, nun wirklich nicht zu verschleiern, sondern zu spiegeln. Bei dieser Arbeit ergeben sich offenbar Sätze und Formeln, und das wären dann, wie wir früher (§ 8, 3) feststellten, die Dogmen in jenem allgemeinsten Sinn des Wortes, zunächst also ganz unverbindlich die Vereinigungen, die dieser und dieser Dogmatiker in bezug auf jene Stichwörter vorgenommen hat, bei denen er vorläufig stehen geblieben ist. Diese Sätze, natürlich nicht anders denn als Pfeile oder Wegweiser zu verstehen und natürlich nur zu verstehen im Zusammenhang der Arbeit, aus der sie erwachsen sind, bilden die Ratschläge, die die Dogmatik als menschlicher Arzt der kranken Predigt der Kirche anbietet: nicht, daß nun diese Ratschläge, also nicht daß Dogmen und dogmatische Sätze gepredigt werden sollten, sondern damit man predige *nach, gemäß, belehrt von* diesen Ratschlägen. Also: die Dogmatik schafft wirklich nicht die reine Lehre. Sie gibt aber mit ihren Loci einiges zu bedenken, was dazu gehört, wenn rein gelehrt werden soll. Sie gibt nicht selbst die Anweisung zum Hören des Wortes Gottes (das tut die Verkündigung der Kirche). Sie gibt aber Anweisung zu dieser Anweisung.

Aber wie macht sie das, an Hand jener Stichwörter zu zeigen,

wie man rein und lauter von Gott redet, so von Gott redet, daß man ihm den Dienst tut, ihm nicht im Wege zu sein, wenn er selber reden will? Um das tun zu können, muß die Dogmatik offenbar in der Lage sein, jene Stichwörter zu prüfen, kritisch zu bearbeiten, auf ihren Gehalt zurückzuführen, sofern sie eben in der christlichen Predigt den Gehalt haben müssen, der Ehre Gottes und der Wahrheit seines Wortes zu dienen. Sie braucht dazu offenbar einen Maßstab und sie muß offenbar in der Lage sein, mit diesem Maßstab messen zu können. Damit stehen wir vor den Themata unserer zwei letzten Paragraphen. Wir definierten in § 8 die Aufgabe der Dogmatik als „kritische Erläuterung der Beziehung des Predigtwortes zu der in der Schrift bezeugten Offenbarung". Die in der Schrift bezeugte Offenbarung ist der Maßstab, die dogmatische Norm, das Gesetz, nach dem die Dogmatik urteilt, das Licht, in das sie jene Stichwörter rückt. Die kritische Erläuterung dieser Beziehung des Predigtwortes ist das Messen, der Akt jenes Aufsuchens des Gehalts dieser Stichwörter; wir nennen es das dogmatische Denken. Von beiden muß besonders geredet werden. Man erkennt unschwer, daß es sich wiederum um eine objektive und eine subjektive Möglichkeit, diesmal der reinen Lehre handelt, und daß sich mithin die logische Korrespondenz zwischen unserem zweiten und dritten Kapitel hier wiederholt und fortsetzt. Überall stand es so: die Möglichkeit schafft nicht die Wirklichkeit. Die Wirklichkeit hieß auf der höchsten Stufe: der dreieinige Gott, auf der zweiten: Schrift und Geist, auf der dritten: reine Lehre. Aber eben um die Wirklichkeit als solche zu begreifen, gilt es ihre Möglichkeit zu begreifen als solche, wahrlich auch hier, wo diese Wirklichkeit, im Unterschied zum zweiten und dritten Kapitel, uns so nahe rückt, daß wir sie als unsere eigene Aufgabe begreifen müssen. Wenn es uns nun noch gelingt, an Hand jenes objektiven und subjektiven Faktors den bestimmt umschränkten Ort der Dogmatik als der Wissenschaft von den Normen der christlichen Rede anschaulich zu machen, so werden wir das Ziel unserer Prolegomena erreicht haben.

§ 24. Die dogmatische Norm

1. Das Problem des frommen Wortes — 2. Dogmatik als Frage nach der Formbestimmtheit der Predigt — 3. Die relativen Momente des dogmatischen Formalprinzips — 4. Heteronomie und Theonomie

Indem die Dogmatik dem frommen Wort der Predigt die in der Schrift bezeugte Offenbarung entgegenhält, versteht sie das Wort Gottes als ihr eigenes Formalprinzip und verpflichtet sie sich zu bibl.ischer Haltung, zum Respekt vor der konfessionell-theologischen Schule, zur Kirchlichkeit.

1. Das Faktum, von dem die Dogmatik ausgeht, und zu dem sie wieder zurückkehrt, ist das fromme Wort der Predigt. „Das fromme Wort", sagen wir mit absichtlicher Zweideutigkeit. Das Faktum ist eben zweideutig, und weil es das ist, darum ist Dogmatik notwendig. Daß das fromme Wort der Predigt nicht mehr zweideutig sei, sondern reine Lehre, daß man sich nicht mehr Verschiedenes denken könne bei dem, was der Prediger sagt, sondern in dem was er sagt, eindeutig Gott reden höre, diesem Ziel gilt die dogmatische Arbeit. Zur Umschreibung jenes Faktums gerade in seiner Zweideutigkeit können wir uns recht gut gerade der bekannten modern-theologischen Redeweise bedienen und also sagen: es besteht darin, daß ein christlicher Mensch auf Grund seines tiefsten aufrichtigsten inneren persönlichen Erlebens Anderen Mitteilungen macht über Gott und göttliche Dinge, ihnen in bezug auf ihr eigenes Verhältnis zu Gott und göttlichen Dingen Weisungen und Ratschläge gibt. Die Zweideutigkeit besteht nicht darin, daß es aufrichtige und unaufrichtige, echte und erheuchelte, tiefe und oberflächliche Frömmigkeit gibt, sondern in der Möglichkeit, daß auch die aufrichtigste, echteste, tiefste Frömmigkeit heidnische Frömmigkeit sein kann, daß sie keine Gewähr bietet dafür, daß die Worte des betreffenden Menschen nun wirklich verbi divini ministerium, reine Lehre sind. Diese Zweideutigkeit wird auch dadurch nicht behoben, daß wir Anlaß haben, den betreffen-

den Menschen für einen ernsten, bewährten und überlegenen Christen zu halten. Die Kirchengeschichte weiß von den ältesten Zeiten her von sehr ernsten Christen — sie waren wirklich oft „frömmer" als ihre Gegner! — die in ihrer Verkündigung nach menschlichem Ermessen das Wort Gottes zweifellos verdunkelt haben und darum von ihren weniger „frommen" Gegnern nach menschlichem Ermessen mit Recht bekämpft wurden. Die Frömmigkeit eignet sich darum nicht etwa zur dogmatischen Norm, weil dabei der Mensch am Menschen, seine Worte an seiner Erfahrung, seine Gotteserkenntnis an seinem eigenen historisch psychologischen So-Sein gemessen, weil Dogmatik dann — und das ist auch die Meinung Schleiermachers — in nichts anderem bestehen würde, als eben in der Umschreibung, präziseren Formulierung und Systematisierung des Faktums, von dem sie ausgeht. Sie würde dann nicht sowohl von ihm ausgehen, als ganz und gar bei ihm stehen bleiben, d. h. aber, sie würde in Sachen des durch dieses Faktum gestellten Problems nichts leisten. Solange und sofern man sich durch die Zweideutigkeit des frommen Wortes der christlichen Predigt nicht beunruhigt fühlt, nicht beunruhigt durch den Gedanken, daß dieses Faktum ja indirekt identisch sein sollte mit dem Worte Gottes, und daß diese Gleichung eine stürmische Tendenz nach Eindeutigkeit des menschlichen Wortes, nach reiner Lehre bedingen könnte, solange und insofern mag es bei der Dogmatik des frommen Selbstbewußtseins, in der der Dogmatiker den Prediger sein eigenes Angesicht im Spiegel beschauen läßt, sein Bewenden haben. Wir aber sind nun einmal nach unseren bisherigen Überlegungen durch diesen Gedanken beunruhigt und finden es angesichts jener Gleichung wenig tröstlich, wenn die Dogmatik nicht mehr leistet als das, daß sie den frommen Menschen in bezug auf seine „Aussagen" über Gott usf. — sich selbst zu verstehen, mit sich selbst, wenn auch im tiefsten Wesensgrunde einig zu werden, anleitet, auch wenn eine Konsultierung der Bibel und auch wohl der Kirchenlehre dabei nicht ganz ausgeschlossen wird. Was wird aus den Aussagen des frommen Selbstbewußtseins, wenn sie nach unse-

ren Voraussetzungen so ernst zu nehmen sind, daß sie kraft jener indirekten Identität zwischen Predigt und Wort Gottes nun wirklich mit dem Logos Jesus Christus und mit dem biblischen Zeugnis von ihm in eine Reihe zu stehen kommen? Wird es ihm dann immer noch beifallen können, sein eigener Richter sein zu wollen? Wird es sich dann immer noch damit begnügen können, sich selbst als Faktum zu konstatieren, zu verstehen und darzustellen? Wo doch eben das so bedenklich ist, daß dieses Faktum als solches in so unerhört enger Beziehung dazu steht, daß Gott spricht? Wird dann nicht aus dem Selbstgespräch notwendig ein Zwiegespräch und damit erst wirkliche Besinnung? Ist man einmal aus dem Frieden der Bewußtseinstheologie aufgeschreckt, dann wird man vor allem die Einsicht in die Zweideutigkeit jenes Faktums wieder herstellen. Fromme Worte sind Menschenworte. Als solche können sie dem Worte Gottes dienen oder auch nicht dienen. Ihr Inhalt scheint darauf hinzuweisen, daß Gott gesprochen hat. Sie scheinen menschliche Antwort darauf zu sein oder neue Frage danach. Es könnte aber auch das andere sein, daß gerade der fromme Mensch (vgl. § 18!) sich durchaus nur mit sich selber unterhält und mit diesem überflüssigen Geräusch auch die Anderen nur davon abhält, die göttliche Stimme zu hören. Nach ihrer Beziehung zu dem, was Gott spricht, ist offenbar zu fragen, und das tut eben die Dogmatik. Sie ist eine kritische Wissenschaft. Sie tut dem Prediger das Harte und zugleich die Ehre an, ihn nicht mit sich selbst allein zu lassen. Nicht daß er etwas von Gott sage, sondern daß Gott für sich selber rede in dem, was er sagt, das ist das Anliegen, das sie ihm zuschiebt. Sie erinnert ihn daran, daß die Frage: was und wie soll ich predigen? grundsätzlich beantwortet ist, daß ich mir die Antwort keinenfalls selber geben, sondern nur die schon gegebene anerkennen und entgegennehmen kann. Dieses Entgegennehmen ist dann die Antwort, die ich mir allerdings selber geben muß. Mein Reden kann und soll nicht aufhören, mein Reden zu sein, es soll auch nicht etwa verstummen, es soll aber ein solches Reden werden, das ausgerichtet ist auf das Reden Gottes. In dieser

Ausrichtung des ego dico auf das haec dixit Dominus vollzieht sich die dogmatische Arbeit, die dogmatische Satzbildung. Daß eine solche Konfrontation möglich ist, eine Beleuchtung und Durchleuchtung meines Wortes von dem ihm grundsätzlich überlegenen Worte Gottes her, das ist die objektive Möglichkeit reiner Lehre.

2. Soll es sich in der Dogmatik um eine wirkliche Krisis, ein wirkliches Messen des frommen Menschenwortes handeln, so wird sie sich (vgl. § 8, 2) nicht etwa an das Wort Gottes halten dürfen, wie sie es in diesem Menschenwort vernimmt oder zu vernehmen meint. Dogmatische Arbeit würde dann in der bloßen Feststellung bestehen: das und das ist der ideale, in seinem tiefsten Sinn erkannte Gehalt der Verkündigung z. B. der heutigen evangelischen Kirche. Damit würden wir aber zurückkehren zu der Bewußtseinstheologie und ihrem Begriff von Dogmatik, wie ihn Schleiermacher in der „Kurzen Darstellung" entwickelt hat. Und dieser Begriff läßt sich nur mit dem katholischen Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Offenbarung allenfalls vereinigen. Durch das Wort Gottes in seiner dritten Gestalt, in der es der wahre Gehalt, ja das wahre Subjekt der kirchlichen Verkündigung ist, ist das dogmatische Problem gestellt. Die Dogmatik kann das Wort Gottes in der Verkündigung der kirchlichen Gegenwart unmöglich bedenken, ohne sich des Wortes Gottes zu erinnern, das der kirchlichen Gegenwart vielmehr immer gerade gegenübersteht, an dem diese gemessen werden kann, also des Wortes Gottes in seiner ersten und zweiten Gestalt, der in der Schrift bezeugten Offenbarung. Daß die Predigt das Wort Gottes ist, das heißt doch: Gott redet in der Predigt für sich selber, wie er in Jesus Christus, wie er in den Propheten und Aposteln für sich selber geredet hat und noch redet. Dieses Wort Gottes ist in concreto das Formalprinzip der christlichen Predigt. Aber nun offenbar eben damit auch das der Dogmatik selbst. Auch sie kann ja nicht vom Himmel herabreden. Nur neben, nicht über den Prediger kann sich der Dogmatiker

stellen. Nur damit kann er ihm helfen, nur darin seine kritische Funktion ausüben, daß er ihm in seinen Gedankengängen und Satzbildungen nicht etwa musterhaft vorpredigt, sondern ihm ein Paradigma solchen christlichen Denkens und Redens vor Augen hält, das selber unter jenem Formalprinzip steht. Dogmatik besteht grundsätzlich in nichts anderem, als in einer Reihe von Konfrontierungen des frommen Menschenwortes, mit dem ihm überlegen und unzweideutig gegenüberstehenden Gotteswort. Jeder dogmatische Gedankengang und jede dogmatische Satzbildung muß das Ziel haben, in Bearbeitung eines bestimmten Begriffs jenes regulierende Prinzip sichtbar zu machen, jene Konfrontierung mit dem höheren Gesetz alles christlichen Denkens und Redens wieder einmal zu vollziehen. Materiell beruht die Dogmatik so gut wie die Predigt zunächst auf der christlichen Frömmigkeit und dem entsprechenden Denken und Reden des Menschen. Aber nun darf dieses Materielle, um theologisch interessant zu werden, nicht unqualifiziert bleiben. Auf seine Qualifikation, d. h. auf die Beziehung dieses Menschlichen auf das Gotteswort, durch das getragen es allein möglich wird, kommt nun eben alles an. Verzicht auf diese Qualifikation, Stehenbleiben bei dem Faktum der christlichen Frömmigkeit und ihrer Aussagen würde, und wenn es ein noch so wissenschaftlich methodisch konstatierendes Stehenbleiben wäre, den Verzicht auf die dogmatische Arbeit bedeuten. Oder aber ein dogmatisches Dilettieren auch dann, wenn das Konstatieren sich etwa mit einer gewissen Kritik an Hand der Philosophie oder des zufälligen religiösen Geschmacks des betreffenden Dogmatikers verbinden sollte. Auch der Dogmatiker wäre dann nichts anderes, als der unqualifizierte fromme Mensch, der als solcher jederzeit ein Heide, eine Häretiker, ein Irrlehrer sein kann. Das Mandat, das ihm von der Kirche aufgetragen ist, würde dann faktisch (und wenn die dabei entstehende „Glaubenslehre" noch so religiös, noch so umfassend, gründlich und scharfsinnig ausfiele) nicht ausgeübt. Also muß die dogmatische Arbeit durch ihre eigene Formbestimmtheit innerhalb der Sphäre menschlicher Frömmigkeit Demonstration, Signal, Kund-

gebung, Zeugnis sein für das Vorhandensein und die Geltung des höheren Gesetzes des Gotteswortes und so, also indirekt, aber darum nicht weniger bestimmt jene Krisis, jenes Messen des Menschenwortes am Gotteswort vollziehen. Es steht also nicht so, daß die Dogmatik im Unterschied von der Predigt über das Wort Gottes verfügte, daß sie Macht hätte, es in Menschensprache übersetzt direkt hören zu lassen und als Kriterium anzuwenden. Tritt das Gotteswort nicht einmal in der heiligen Schrift direkt in Erscheinung, und nicht einmal in der zur Offenbarung und Schrift in unmittelbarer Korrelation stehenden kirchlichen Verkündigung, dann noch viel weniger in der zur Predigt sich doch nur als Hilfsfunktion verhaltenden Dogmatik. Auch der Dogmatiker hat das Wort nur im Glauben und im Gehorsam, auch er kann es nur durch seinen Glauben und Gehorsam und also indirekt erkennbar machen. Auch in der Dogmatik bleibt das Gotteswort unsichtbar, verrät es sich nur durch seinen auf das menschliche Geschehen fallenden Widerschein. Formbestimmtheit menschlicher Frömmigkeit und ihres Denkens und Redens durch die in der Schrift bezeugte Offenbarung, das ist's, was dogmatisches und dogmatisch belehrtes von einem beziehungslosen unqualifizierten Reden von Gott unterscheidet. Mensch bleibt Mensch und Gott bleibt Gott, und an seinem Segen ist auch für die Dogmatik alles gelegen. Sie kann an die notwendige Beziehung des frommen Menschenwortes nur im Glauben und im Gehorsam erinnern, und zwar ihrerseits mit Menschenworten erinnern, sie kann sie nicht herstellen. Gerade indem sie an die in der Schrift bezeugte Offenbarung erinnert, erinnert sie an die Türe, die auch die Schranke ist. Sonst würde sie nicht an Gottes Wort erinnern. An die Schranke, die auch die Türe ist, gewiß! Sie wird immer beides sagen müssen. Diese Türe und Schranke dem Prediger ins Gedächtnis zu rufen, sie zu bewachen, Unbefugte anzuhalten, Befugten Durchlaß zu geben, durch laute Proklamation alle, die es angeht, zu erinnern an die Entscheidung, die hier, an dieser Türe und Schranke fällt und fort und fort fallen muß, das ist das höchst kritische, aber auch höchst

positive Geschäft der Dogmatik. Sie hat die christliche Predigt an ihren Herrn zu erinnern: dadurch, daß sie — unter dem Vorbehalt, daß auch sie nur Menschenwerk treiben kann — so denkt und redet, wie man in Erinnerung an den Herrn denken und reden muß.

3. Aber so gewiß wir die absolute Autorität der Schriftoffenbarung, um ihren Ernst zu verstehen, im vorangehenden Kapitel verstehen mußten als — unter der Kategorie der Möglichkeit betrachtet — relative konkrete Autorität, so gewiß müssen nun auch über diese Formbestimmtheit des dogmatischen und dogmatisch belehrten Denkens außer dem letzten Wort auch *vorletzte*, außer dem absoluten auch *relative* und darum konkrete gesagt werden können. Wie reine Lehre, menschliche, aber auf Gottes Wort ausgerichtete Lehre möglich ist, auch das muß sich nun im Einzelnen als der Konkretion des Einen zeigen lassen. Haben wir recht gesehen, wenn wir in § 21 die konkreten, in der Autorität der Schriftoffenbarung aufgehobenen Autoritäten erkannt haben in den drei Hauptgruppen: Kanon und Text, Väter und Dogma, kirchliches Lehramt, so ergeben sich nun als Formbestimmtheiten einer dogmatischen Arbeit, die wirklich in der Kirche und für die Kirche getan wird, die wirklich der Predigt als Paradigma dienen will und kann, die drei im Leitsatz angeführten Momente: biblische Haltung, Respekt vor der konfessionell-theologischen Schule, Kirchlichkeit. Die Kautelen, unter denen von dem allem allein geredet werden kann, liegen im Begriff der Sache. Wir reden von den *relativen* Momenten des dogmatischen Formalprinzips. Wir hätten unbestimmt, d. h. aber: wir hätten gar nicht von diesem Prinzip geredet, wenn wir es aus allzu naheliegender Furcht vor Mißbrauch unterlassen wollten, nun gerade von diesen seinen relativen konkreten Momenten zu reden.

a) Die dogmatischen Nachweisungen und Sätze müssen *biblische Haltung* haben. Wir meinen damit nun nicht jenes Primäre, Grundlegende, daß sie überhaupt an jenem Ort gegenüber

der Schriftoffenbarung und nicht anderswo zustandekommen sollen. In diesem prinzipiellsten Sinn gehört der Biblizismus mit der konfessionellen Schulmäßigkeit und mit der Kirchlichkeit natürlich nicht in eine Linie. Aber wie Kanon und Text der Bibel in einem anderen untergeordneten relativen Sinn Autorität sind als die heilige Schrift, als das Wort Gottes, obgleich sich diese Begriffe zu decken scheinen, so ist das, was als die biblische Haltung der Dogmatik zu bezeichnen ist, in einem anderen untergeordneten Sinn ein Erfordernis zur Ermöglichung reiner Lehre, als der Oberbegriff, unter den dieses Erfordernis fällt, das Erfordernis des Glaubensgehorsams gegen die Schriftordnung. Wir verstehen unter biblischer Haltung die Denkhaltung der Propheten und Apostel. Sie ist die Haltung nicht von Beobachtern, nicht von Referenten, nicht von philosophischen Köpfen, sondern von Zeugen, von Menschen, die, was sie auch sagen mögen, von der Wirklichkeit des „Und Gott sprach" herkommen als von einer absolut gegebenen Voraussetzung, mit dem unaufhaltsamen Gefälle eines bergab stürzenden Baches. Sie beschreiben nicht, sie erzählen nicht, sie argumentieren nicht, sie glauben und darum reden sie. Selbstverständlich spiegelt ihre Denkhaltung in allen materiellen Einzelheiten tausendfach die Problematik des menschlichen Daseins, in der sie standen wie wir; aber sie war die Haltung eines das Deus dixit problemlos voraussetzenden Denkens. Diese Haltung ist für die Dogmatik als Paradigma der christlichen Predigt maßgebend. Sie ist ihr erstes, immer wieder zu bedenkendes, auf der ganzen Linie anzuwendendes Formprinzip. Natürlich setzt sich das dogmatische Denken materiell auf der ganzen Linie aus historischen, psychologischen, philosophischen Elementen zusammen. Aber keinen Augenblick dürfen diese Elemente, die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Kol. 2, 8, selbständig, zu Voraussetzungen werden. Keinen Augenblick darf in der Dogmatik etwa ernsthaft historisch, psychologisch, philosophisch gedacht, die Voraussetzung Deus dixit nicht gemacht oder nur fragend oder nur teilweise gemacht werden. Keinen Augenblick darf hier (es sei denn in propädeutischen oder ab-

geleiteten Zusammenhängen) von der Geschichte oder von der Erfahrung oder von einem abstrakten Begriff aus zu Gott hin, statt in dem allem von Gott her gedacht werden, als ob Gott nicht gesprochen hätte, als ob Gott ein Problem wäre und nicht vielmehr der Grund und damit, ob wir es einsehen oder nicht, auch die Lösung aller Probleme. Das dogmatische Denken ist von Haus aus *κατὰ τὸν Χριστόν*, oder es ist eben nicht dogmatisches Denken. Man hüte sich — nicht etwa vor der Kritik, vor dem Zweifel, vor der Skepsis, nicht auf dieser Seite steht der Feind, aber vor der Apologetik, vor jedem Sich auf Umwegen an die Sache heranschleichen wollen, als ob Gott auch ohne Gott erkannt werden könnte, als ob er das Zweite sein könnte, wenn er nicht auch das Erste gewesen und ohne Scham als das Erste anerkannt worden ist. Nicht um die Vorwegnahme von Einzelantworten auf Einzelfragen handelt es sich. Alles ist fraglich. Jeden Augenblick kann und soll die Problematik aller Problemgruppen aufgerollt werden und akut sein. Keine Antworten gelten hier als die auf der Nadelspitze der wirklichen Fragen stehenden. Biblische Haltung ist alles andere als ein bequemer Dogmatismus. Um den einen Nenner handelt es sich, auf den hier alle Fragen und Antworten zu stehen kommen, um die eine Klammer, die hier alle Probleme umfaßt, um den einen Boden, auf den man sich fragend und antwortend hier stellen muß, wie der Logiker auf den Satz des Widerspruchs. Ferner: nicht um eine sogenannte „Gewißheit" handelt es sich, die man erleben und haben müßte, sondern um eine Denkform, in der man als Dogmatiker durch Übung denken lernen muß, wie man etwas anderes lernt. Ferner aber: nicht um eine Denkform, die auch anderweitig vorkommt, in der zu denken man auch anderweitig als eben am Zeugnis der Propheten und Apostel lernen könnte. Dinge wie die, die etwa Karl Heim zur Erklärung dieser Denkhaltung herbeizuziehen pflegt: die Nicht-Umkehrbarkeit der Zeit, die Nicht-Vertauschbarkeit des Ich, die Unerklärbarkeit der sogenannten Ur-Konstellation und der Gesetze im Weltgeschehen, das Problem des Handelns, die uns eine ähnliche Haltung nahezulegen scheinen,

liegen doch zu offenkundig auf einer anderen Ebene als etwa der Zwang, unter dem stehend Paulus das Evangelium verkündigen muß. Biblische Haltung ist das einfachste, naivste, direkteste: Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben! an das man sich eben nur an Hand von Exegese der heiligen Schrift selbst gewöhnen kann, wie sich ein neugeborenes Kind ans Atmen und ans Trinken gewöhnt: so, in dieser Form denkt und redet man, wenn man von Offenbarung redet, sonst redet man schlechterdings von etwas anderem. Alles weitere findet sich nachher. Ohne Begeisterung, ohne Erlebnisse, ohne erschütternde Erfahrungen (oder vielleicht auch mit dem allen, warum nicht?) gilt es zunächst diese Denkform zu sehen und sich anzueignen. Dann kann die Dogmatik anfangen. Was sie auch für Wege gehen mag, ob sie nun mehr historisch oder psychologisch orientiert sein mag — cura posterior, das alles! — das jedenfalls: dieses biblische Alles vergessen können, das Eine nicht vergessen können, Alles für σκύβαλα halten, Eines unbedingt gelten lassen, Alles in Zweifel ziehen, Eines keinen Augenblick, nämlich Gottes geschehene Anrede, das jedenfalls wird die Form sein, die das unqualifizierte fromme Wort in der Dogmatik willig oder unwillig sich wird gefallen lassen müssen. — Nicht das kann biblische Haltung als Formbestimmtheit der Dogmatik bedeuten, daß Dogmatik ganz oder auch nur teilweise eine Reproduktion der Theologie bezw. der Theologien der Bibel sein müsse. Also nicht materiellen Biblizismus, wie er in der Neuzeit von Bengel, Oetinger, Menken, Hofmann, Beck und Anderen vertreten worden ist. Dieser materielle Biblizismus beruht auf zwei offensichtlichen Irrtümern. Einmal auf der Verkennung der Verschiedenheit von Dogmatik und Exegese. Exegese gehört zu den Voraussetzungen der Predigt. Auf Grund der heiligen Schrift, im Anschluß, und zwar im engsten Anschluß an einen Text (nur die analytische Predigt, nur die Homilie ist wirkliche Predigt!) soll ja gepredigt werden. Und doch schreitet schon die Predigt in dem, was sie zur Predigt, zur Verkündigung macht, über die bloße Exegese hinaus. Auf der Höhe des Schriftverständnisses ereignet

es sich ja nach den Voraussetzungen unserer §§ 21 und 22, daß die Kirche, bezw. der Einzelne in der Kirche, die Schriftgedanken selber, als ihre eigenen, auf ihre eigene Verantwortung und in eigener Sendung, also gerade nicht bloß reproduzierend, denken und aussprechen soll. Als frommes Wort eines Menschen von heute werden sie nun vorgetragen. Und hier ist's, wo die Dogmatik seinen Weg kreuzt. Daß ihm auch die Exegese immer wieder in den Weg treten muß mit der Aufforderung, den Weg, den er gegangen ist bis auf die Höhe jenes eigenen Zeugnisses, wieder zu gehen, ist eine Sache für sich. Die Dogmatik setzt voraus, daß diese Aufforderung ergeht und gehört wird, sie hat es aber mit jenem seinem eigenen Zeugnis als solchem zu tun. Sie ist also nicht selbst Exegese, sondern für sie kann die Exegese nur die Quelle sein, an der sie lernt und auf die verweisend sie lehrt, was die schriftmäßige Haltung ist, in der jene Besinnung auf die Beziehung des frommen Wortes stattzufinden hat, und dann — ein Hilfsmittel unter andern zum konkreten Vollzug dieser Besinnung. Eine Dogmatik, die selber bloß Bibelexegese sein will, wird notwendig auf ihrem Höhepunkt, da, wo die Exegese ins Selberdenken übergehen muß, zum frommen Menschenwort von heute, dessen Qualifizierung doch gerade ihr Anliegen ist. Allzu oft hat der materielle Biblizismus in der Tat dazu geführt, daß bei strengstem Anschluß an die Bibeltexte schließlich doch ein arbiträres sic volo sic jubeo des betreffenden Dogmatikers das erste und letzte Wort bildete, Historismus, Psychologismus und Spekulation so souverän ihr Wesen treiben durften wie nur je in einer nicht-bibliziistischen Dogmatik, die Dogmatik als kritische Besinnung also ihre Aufgabe gerade versäumte. Man vergesse nicht, daß der materielle Biblizismus eine durchaus moderne Erscheinung ist, die mit der Bewußtseinstheologie in nur zu naher Beziehung steht, während der Biblizismus der reformatorischen Dogmatik, etwa der Calvins, sich von bloßer Exegese durchaus unterscheidet, und gegenüber der Predigt und der Exegese den Aufruf zu jener schriftmäßigen Denkhaltung bedeutet, d. h. aber formaler Biblizismus ist. Der andere Irr-

tum des materiellen Biblizismus besteht in einer Überschätzung der Aufgabe der Dogmatik und der Exegese. Er spielt mindestens mit der Möglichkeit, als könne es sich in der Dogmatik handeln um eine direkte Reproduktion des Wortes Gottes oder der Gedanken Gottes. Darum reproduziert er die Schrifttheologie, weil er in ihr das Wort, die Gedanken Gottes direkt niedergelegt wähnt. Die Schrift aber bietet uns freilich das Wort, aber nicht die Worte Gottes, und das Wort in der Hülle von Menschenworten. Das Kriterium, ob auch unsere eigenen Menschenworte Gottes Wort sind, kann nicht darin bestehen, daß sie eine Wiederholung und Umschreibung jener Menschenworte sind, sondern nur darin, daß sie mit jenen unter dem gleichen Formgesetz stehen, das jene als Gottes Wort qualifiziert. Der rechte Biblizismus ist nicht identisch mit Glauben und Gehorsam, sondern er ist eine Denkregel, die sich aus dem Glauben und Gehorsam ergibt. Und das Wort Gottes in der heiligen Schrift ist die Voraussetzung, auf die sich der Biblizismus, die biblische Haltung der Dogmatik bezieht, die sie wiederspiegeln, verkündigen, geltend machen soll — aber gerade nicht so, daß sie meint, darüber verfügen, sie selber setzen zu können dadurch, daß sie sich selbst (etwas anderes haben die sogenannten Bibliziſten doch nicht leisten können) in das Gewand des biblischen Zeugnisses hüllt. Natürlich wird sie es sich nicht nehmen lassen, sich gerade an den entscheidenden Stellen ihrer Gedankengänge der biblischen Exegese zu bedienen. Wird man doch gerade an den entscheidenden Stellen jene Formung des eigenen Denkens und Redens nicht besser vollziehen und zeigen können als durch das Bibelzitat und seine Anwendung. Aber nicht in den Bibelzitaten besteht und bewährt sich der echte Biblizismus, sondern in jener Formung selbst, in der sich die Dogmatik, ob sie nun biblische Texte heranziehe oder nicht, beugt vor dem Deus dixit, und damit, nicht in Worten, sondern in der Tat die Autorität des biblischen Kanons und Textes, in dem uns dieses Deus dixit konkret begegnet, anerkennt.

b) Die zweite Formbestimmtheit der Dogmatik ist der Respekt

vor der konfessionell-theologischen Schule, entsprechend der Autorität von Vätern und Dogma. Hat es damit seine Richtigkeit, daß das Reden des Wortes Gottes in der Schriftoffenbarung zu uns konkret mitbedingt ist durch die Deutung der Lehrer und Lehrentscheidungen der Kirche, dann muß das hier, wo wir vor dem Problem des Redens des Wortes Gottes durch uns stehen, so gut seine Auswirkung haben, wie vorhin das Vorhandensein der konkreten Autorität des biblischen Kanons und Textes. Das dogmatische und dogmatisch belehrte Denken muß auch in dieser Hinsicht unter einer Norm stehen, die es von dem unqualifizierten religiösen Wort unterscheidet. Wir redeten von dem Ort gegenüber der Schriftoffenbarung, wo die dogmatische Besinnung stattzufinden hat. Dieser Ort muß auch in dieser zweiten Beziehung ein bestimmter Ort sein, d. h. der Dogmatiker bezw. der Prediger, mit dem der Dogmatiker sein Gespräch führt, muß innerhalb der Kirche seine bestimmte Heimat haben. Daß er seine Heimat innerhalb der una sancta catholica et apostolica habe, das ist Sache seines Glaubens und Gehorsams. Aber im konkreten Vollzug dieses Glaubens und Gehorsams wird er sich auch innerhalb der una sancta nicht nur im leeren Raum, sondern da und nicht dort befinden. Gewiß muß die Dogmatik christlich schlechthin und also universalkirchlich sein. Gewiß muß darum auch jede ihres Namens werte Dogmatik den Anspruch auf Allgemeingültigkeit auch im Sinn von Allgemeinkirchlichkeit erheben: man kann nicht dogmatisch denken mit dem Nebengedanken, daß man anderswo ebensogut anders denken könnte. Es gibt also recht verstanden keine dogmatische Toleranz, recht verstanden keine katholische, lutherische, reformierte Dogmatik in friedlichem Nebeneinander, sondern nur christliche und kirchliche Dogmatik, wobei dem Frieden sicher am besten gedient ist, wenn ein jeder seiner Sache gewiß ist! Gerade in diesem Anspruch auf Allgemeinkirchlichkeit einer rechten Dogmatik liegt nun auch, daß sie ihre besondere kirchliche Bestimmtheit weder in positiver noch in negativer Hinsicht verleugnen darf. Daß es solche besondere kirchliche Bestimmtheiten gibt, liegt daran, daß die una

sancta visibilis nicht einig, sondern uneinig ist. Man kann aber nur in der una sancta invisibilis sein, indem man in der una sancta visibilis und also irgendwo in der uneinigen Kirche ist. Man kann also auch nur christlich kirchlicher Dogmatiker sein an einem bestimmten Ort in der uneinigen Kirche, der dann nicht jener, sondern eben dieser Ort ist. Dieser Ort ist dann bestimmt durch diese Gruppe von Vätern und Dogma im Gegensatz zu anderen Orten, für die andere Gruppen solcher Autorität maßgebend sind. Das ist's, was wir unter konfessionell-theologischer Schule verstehen. Eine Dogmatik ohne solche Schule ist so wenig eine Dogmatik wie ein Mensch ohne individuelle Gesichtszüge ein Mensch wäre. Gegen die Erfindung einer Unionsdogmatik, d. h. einer Dogmatik, die gleichzeitig nicht etwa nur zwei wissenschaftlichen, sondern — und darauf kommt es ja hier an — zwei kirchlichen Schulen folgen sollte, hätten sich eigentlich vor hundert Jahren nur schon die Fachleute wie ein Mann auflehnen müssen. Wie sie denn auch außer Schleiermachers und allenfalls Alexander Schweizers Glaubenslehre irgendeine große Leistung bis jetzt nicht hervorgebracht hat. Christlich-kirchliche Dogmatik ist eben — solange die ecclesia visibilis in sich uneins ist — doch nicht anders möglich denn in Gestalt von katholischer, lutherischer oder reformierter Dogmatik. Mangel an Schule bedeutet — weit entfernt dem Frieden der una sancta zu dienen — gerade so wie Mangel an biblischer Haltung Formunbestimmtheit, und damit Verunmöglichung der dogmatischen Arbeit, aber auch weitere ganz unfruchtbare Störung des wirklichen Friedens der Kirche. Wer gleichzeitig katholisch und evangelisch, oder lutherisch und reformiert denken und reden zu können meint, der zeigt damit nur, daß er weder das Eine noch das Andere und damit die uneinige Kirche und damit die Kirche überhaupt nicht recht ernst nimmt. Er vermehrt die Uneinigkeit, indem er sich mit seiner eklektischen Mischung des Ersten und Zweiten ein Drittes, Viertes oder Fünftes zurechtmacht. Gerade wer in der una sancta denken und reden möchte, wird sich also an seine konfessionell theologische Schule halten

und nicht übermütig eine neue Kirchenpartei gründen oder erhalten helfen. Bezeichnet die biblische Haltung das Woher des dogmatischen Denkens, so bezeichnet dieses zweite Moment sein Wie, die charakteristische Prägung, die sich das fromme Wort durch die Dogmatik muß gefallen lassen, die besondere Ordnung, Gewichtsverteilung und Zielrichtung, nach der mehr oder weniger jeder einzelne Begriff *hier* behandelt wird. Hier: nämlich in dieser Dogmatik, die als diese nicht in erster Linie durch die wissenschaftliche Schule des betreffenden Dogmatikers und noch weniger durch seine fromme Individualität und Biographie, sondern durch seinen Ort, seinen bestimmten Ort in der Kirche, d. h. in der uneinigen Kirche charakterisiert sein soll. Man wird diese Formbestimmtheit nur dann als einen unwürdigen Zwang verschmähen, wenn man noch nicht erkannt hat, daß gerade die teilkirchliche Form der dogmatischen Arbeit einen, wenn auch gewiß nur relativen Schutz bietet gegen die fromme Willkür und Verlotterung, gegen den frommen Eklektizismus des geistreichen Subjektes, das im Protestantismus unter Verkennung und Mißbrauch des Schriftprinzips allzu gerne über alle Zäune hinweg unmittelbar zur Offenbarung sein möchte. — Auch der Konfessionalismus in dem hier vertretenen Sinn ist eine *Denkregel*, nicht ein *Denkinhalt*, genau entsprechend dem vorhin über den Biblizismus Gesagten. Er hat also mit Repristination nichts zu tun. Selbstverständlich, daß die Dogmatik am alten Dogma und an der alten Dogmatik ihrer Teilkirche nicht vorbeigehen wird, selbstverständlich, daß sie an diese Fundgruben dogmatischer Probleme und Lösungen sich immer wieder halten und auf gewissen Höhepunkten ganz von selbst in den Worten ihrer maßgebenden Lehrer reden und zu einer Darstellung des Dogmas ihrer Kirche werden wird. Aber sie muß das nicht. Sie tut es, ohne es darauf abgesehen zu haben, sie ist, auf die Inhalte gesehen, eine freie, nicht eine gebundene Wissenschaft. Sie ist so wenig Exegese der Bekenntnisschriften, Luthers oder Calvins, wie sie Exegese der Bibel ist. Sie darf nicht traditionell sein wollen, d. h. sie darf nicht zum verkappten historischen Referat über die Väterlehre herabsinken. Sie

darf und soll sich auf Väter und Dogma nur im Zusammenhang ihres eigenen Werkes methodischer Besinnung berufen. Sie darf sich mit dieser Berufung das eigene Denken in keinem Punkte ersparen. Und nicht darin, daß sie sich auf sie beruft, sondern dadurch, daß sie zeigt, daß sie von ihnen gelernt hat, bewährt sie ihre konfessionelle Haltung. Man kann nur κατὰ πνεῦμα konfessionell sein, κατὰ σάρκα wäre man es überhaupt nicht. — Welcher konfessionell theologischen Schule die hier vorgetragene Dogmatik folgt, braucht wohl nicht ausdrücklich gesagt zu werden.

c) Kirchlichkeit nennen wir — also ebenfalls in einem spezielleren Sinn des Wortes — das dritte Formprinzip der Dogmatik, entsprechend der Autorität des kirchlichen Lehramtes. Die Dogmatik muß eine Beziehung haben auch zu diesem Moment der Autorität. Sie darf der Gegenwart, dem Augenblick nicht abgewandt sein. Man darf heute als Dogmatiker nicht denken und reden, als ob man ein Mensch des 4. oder 16. Jahrhunderts wäre und wenn man noch so überzeugt wäre, daß man es so viel besser, vollkommener und exakter tun könnte. Dogmatik darf auch in diesem Sinn nicht romantisch sein. Man darf als Dogmatiker auch nicht zeitlos denken und reden, in vornehmer Absichtslosigkeit an Hand der Bibel und des Dogmas ontologischen Zusammenhängen nachgehen und in Erkenntnis höherer Welten sich erbauen. Dogmatik darf keine Privatarbeit sein, kein Spiel, und wenn es noch so tiefsinnig und geistreich gespielt würde. Natürlich nicht etwa die politische, geistes- oder gesellschaftsgeschichtliche Bestimmtheit des Augenblicks, sondern jenes unter dieser Oberfläche verborgene Wort, das die Kirche heute spricht oder sprechen sollte, ist der Beziehungspunkt, der hier in Betracht kommt. Man hat als Dogmatiker nicht direkt erbaulich, praktisch, parenetisch zu denken und zu reden wie der Prediger, man hat aber als Dogmatiker so gut wie als Prediger mitleidend zu tragen die Beschwerden der ganzen Zeitgenossenschaft; man hat zu bedenken, daß es um das Wort Gottes geht, das heute zu den Menschen von heute geredet werden soll. Das

wird keine Konnivenz gegen den Zeitgeist bedeuten, wenn wirklich bedacht ist, daß es um das Wort Gottes geht, vielmehr zu jeder Zeit sicher gerade den Kampf gegen den Zeitgeist, der ja, christlich verstanden, zu jeder Zeit gerade der Feind der beschwerten Zeitgenossen ist, dem zu widerstehen ein Werk der Barmherzigkeit ist, auch wenn sie es nicht gleich verstehen sollten. Wohl aber wird das bedeuten eine Bändigung der Neigung zu einem tiefsinnigen Archaisieren und Spekulieren, das zu jenem verborgenen Wort der Kirche etwa in keiner Beziehung stünde, sondern nur meiner persönlichen Liebhaberei oder Nötigung entspränge. Es gibt müßige, d. h. bloß um der historischen oder logischen Vollständigkeit willen interessante dogmatische Probleme — die katholische Dogmatik ist von solchen nicht wenig beschwert, — die der Kirchlichkeit der Dogmatik hinderlich sind. Ihrer nicht zu gedenken, ist eine negative aber nicht unwichtige Regel unsrer Wissenschaft, die z. B. Calvin mit großer Sicherheit gehandhabt hat. Alles, was das Neue Testament über das Verhältnis der Starken zu den Schwachen sagt, ist hier sinngemäß anzuwenden: der Dogmatiker ist in seinem Verhältnis zum Prediger der Starke, der Überlegene, der Freie, der Kritiker. Er könnte und kann der Kirche und ihrer Not, ihrem Ringen um das Wort der Autorität, sich entziehen. Das darf er nicht tun. Er muß den Willen zur Kirche haben. Nochmals: Non scholae sed vitae discimus. Dogmatisches Denken und Reden muß voll heimlicher Aktualität sein, voll indirekter Beziehung auf die ecclesia militans, auf das, was jetzt, jetzt, auf allen Kanzeln gesagt werden sollte. Jeder dogmatische Satz muß ein Pfeil sein, der, wenn auch aus noch so großer Ferne, dahin zeigt. — Selbstverständlich ist mit Kirchlichkeit nicht gemeint: Anpassung nun etwa an den kirchlichen Zeitgeist, so daß man z. B. heute die Fahne nach dem Wind der evangelischen Jugendbewegung zu richten hätte. Auch nicht in der Form, daß die Dogmatik jeweilen etwa das Christentum einzelner eindrucksvoller Führer auf die rechte Formel zu bringen hätte, wie z. B. die Theologie Troeltschs unverkennbar nach dem

Bilde Friedrich Naumanns gearbeitet war. Auch nicht so, daß sie etwa auf konkrete ethische Forderungen des Tages sich zuspitzen dürfte. Reine Lehre soll sie ja begründen, und mit all dem würde sie auch im glücklichsten Falle dem Worte Gottes seinen Lauf sperren, statt öffnen. Es handelt sich auch hier um eine Denkregel, nicht um Denkinhalte, um eine Norm, eine Zucht und Disziplin, unter die man sich (ohne Präjudiz in bezug auf den Inhalt) stellen soll.

4. Das Nötigste über die relativen Momente des dogmatischen Formalprinzips ist damit gesagt. Es handelt sich bei dem allem, wohlverstanden, um relative Momente, um menschliche Verhaltungsweisen, die man verstehen, lernen, mehr oder weniger konsequent beachten und befolgen kann. Nicht Theonomie, sondern bloß Heteronomie gegen Autonomie ist damit bezeichnet, aber Heteronomie, die an Theonomie erinnert, ohne deren Geltung es auch keine Theonomie gibt. Eben darum nicht ungestraft zu ignorieren, nicht mit liberalem Enthusiasmus als Menschentand zu verwerfen in der Meinung, damit vollende man die Reformation, daß man sich über diese Schranken hinwegsetze, als ob die Reformation nicht damit angefangen hätte, daß man diese Schranken wieder beachtete, daß man das Formalprinzip aller Theologie wieder erkannte, und zwar konkret erkannte. Solche Heteronomie ist sinnvoll noch einmal: als Demonstration, Signal, Kundgebung, als Hinweis auf den ἕτερος νόμος, das höhere Gesetz der Schriftoffenbarung, die dann in der Tat der νόμος τοῦ θεοῦ ist. Wo diese Heteronomie des dogmatischen Denkens in Kraft tritt, da hat dann Dogmatik die Macht, das fromme Menschenwort nicht mehr sich selbst zu überlassen, den Maßstab, es zu messen. Geprüft und ausgerichtet durch solches Denken ist das fromme Menschenwort nicht mehr unqualifiziert, nicht mehr zweideutig. Das Menschenmögliche, das in dieser Hinsicht zu tun ist, ist dann, von dieser Seite wenigstens, ehrlich getan: die objektive Möglichkeit reiner Lehre ist gegeben.

§ 25. Das dogmatische Denken

1. Formal- und Materialprinzip — 2. Dogmatik als Frage nach der Gegenstandsbestimmtheit der Predigt — 3. Die relativen Momente des dogmatischen Materialprinzips — 4. Autonomie und Theonomie

Indem die Dogmatik das fromme Wort der Predigt auf die in der Schrift bezeugte Offenbarung bezieht, versteht sie das Wort Gottes als ihr eigenes Materialprinzip und gestaltet ihr Denken zu einem glaubens- und gehorsamsmäßigen, zu einem gesprächsweisen, zu einem existenzhaften Denken.

1. Wir sprachen in § 23 von der Wirklichkeit reiner Lehre, d. h. einer christlichen Predigt, durch die das Wort Gottes lauter, selbstherrlich, direkt zur Aussprache kommt. Solche reine Lehre, sagten wir dann, ist möglich, sofern die christliche Predigt gemessen, d. h. kritisch bereinigt ist an dem Maßstab der Schriftoffenbarung. Das Messen an diesem Maßstab ist die Dogmatik. Geht man davon aus (und das taten wir im § 24), daß dabei an einem Maßstab gemessen wird, so ergibt sich die objektive Bedingung reiner Lehre, der Begriff der dogmatischen Norm, der relativen Heteronomie der dogmatischen Sätze. Geht man umgekehrt davon aus (und das ist nun die Absicht dieses unseres letzten Paragraphen), daß an diesem Maßstab gemessen werden soll, so ergibt sich die subjektive Möglichkeit reiner Lehre, der Begriff eines dogmatischen Denkens, einer relativen Autonomie, in der jene Sätze gebildet werden. Wir sagten in § 24: Die Dogmatik hält dem Wort der Predigt die in der Schrift bezeugte Offenbarung entgegen. Wir sagen nun: Die Dogmatik bezieht das Wort der Predigt auf die in der Schrift bezeugte Offenbarung. Das ist natürlich in der Sache derselbe Vorgang: es handelt sich so oder so um jenes Zurückgehen von der Predigt auf die Schriftoffenbarung, indem wir das Wesen der dogmatischen Arbeit erkannt haben. Aber nun derselbe Vorgang von der andern Seite, vom Menschen aus gesehen. Interessierte uns in § 24 die Norm, die das Denken zum dogmatischen Denken macht,

die Formbestimmtheit, die es durch diese Norm erhält, so rückt nun das Denken selbst in den Mittelpunkt, die Bestimmtheit, die ihm, jene Normierung vorausgesetzt, eigen ist als einem solchen, das von der Anerkennung jener Norm ausgeht. Offenbar müssen wir uns, um zu wissen, was wir tun, wenn wir Dogmatik treiben, tunlichst konkrete Klarheit auch darüber verschaffen. Indem die Dogmatik jenen Rückgang von der Predigt auf die Schriftoffenbarung vollzieht, verpflichtet sie sich nicht nur, die Form des Denkens sich gefallen zu lassen, anzunehmen, die zum Vollzug dieses Rückgangs die allein mögliche ist, biblische, konfessionelle, kirchliche Haltung, wie wir das in § 24 nannten; sie kann sich nicht unterordnen, ohne sich gleichzeitig zu ordnen; sie kann sich nichts sagen lassen, ohne sich gleichzeitig selbst etwas zu sagen: sie gestaltet ihr Denken zu einem bestimmten, in der Freiheit des Gewissens bestimmten Denken. Wir haben — scheinbar eine contradictio in adjecto — von einer Autonomie des dogmatischen Denkens zu reden, sofern es nun auch auf dieser Stufe (wir erinnern uns an Abschnitt 3 im 2. und an § 22 im 3. Kapitel) der Mensch ist, der Gott gegenüber steht, sofern auch der Begriff der reinen Lehre nicht vollständig wäre ohne das Subjekt, den denkenden Menschen. Vom dogmatisch denkenden Menschen ist die Rede, von dem Menschen, der das fromme Wort in Beziehung setzt zur Schriftoffenbarung. Der philosophisch denkende Mensch bereinigt seine Begriffe durch Beziehung auf die Idee, auf das Unbedingte, auf den Ursprung, auf den Satz des Widerspruchs. Ihm wird es naheliegen, die Autonomie seines Denkens in Eins zu setzen mit der Theonomie der Wahrheit überhaupt. Für den dogmatisch denkenden Menschen ist die Autonomie seines Denkens zum vornherein relative Autonomie, wie die Heteronomie, der er sich unterwirft, für ihn zum vornherein nur relative, vikarierende, repräsentative Heteronomie ist, sind alle die Formbestimmungen, die von daher seinem Denken widerfahren, nur Hinweise auf die absolute Heteronomie des Gotteswortes. So weiß er sich auch als autonomer Denker nur als Platzhalter und Stellvertreter der Autonomie eines ganz anderen Denkers, mit

dem er sich selber und mit dessen Wahrheitserkenntnis er die seinige nie identifizieren und verwechseln wird.

Indem wir uns nun dem Denken in der Dogmatik als solchem zuwenden, tritt uns offenbar auch das Wort Gottes in der Schriftoffenbarung noch einmal in ein neues Licht. Sie ist, unter dem Gesichtspunkt der subjektiven Möglichkeit reiner Lehre betrachtet, nicht sowohl Norm als vielmehr Gegenstand. Indem die Dogmatik das Wort der Predigt auf die Schrift bezieht als auf ihren Gegenstand und im Blick auf dessen Eigenart, gestaltet sie ihr Denken in der nun zu bestimmenden eigenartigen Weise. Insofern versteht sie das Wort Gottes als ihr eigenes Materialprinzip, als das ihr Denken nun nicht bloß formaliter, von außen, sondern materialiter, von innen bestimmende Prinzip. Wir sagen Gegenstand und nicht Inhalt, verstehen unter Materialprinzip also etwas anderes, als die lutherische Dogmatik, die dabei an ein Motiv oder einige Motive denkt, die sie aus der Reihe der dogmatischen Loci vorweg herausgreift, in einem sogenannten Fundamentalsatz am Anfang der Dogmatik zusammenfaßt und formuliert als eigentlichen und zentralen Inhalt der Schriftoffenbarung, um die Dogmatik selbst dann, geleitet durch das Formalprinzip, aber bestimmt durch diesen Fundamentalsatz, als „System" aufzubauen. Es wird also aus den mannigfachen Inhalten der Predigt einiges aller Kritik vorangehend als der Inhalt der Predigt und damit dann auch der Dogmatik festgestellt, um das sich nachher die übrigen Inhalte, unter Konfrontierung mit der Schriftoffenbarung allerdings, zu gruppieren haben: die Rechtfertigung durch den Glauben in der älteren lutherischen Dogmatik, Glaubensgerechtigkeit und Lebensgerechtigkeit etwa bei Luthardt (Komp. § 12), die Verwirklichung des Gottesreiches durch Jesus Christus bei F. Nitzsch (Dogm. § 7), das Gottesreich als Ziel, die Versöhnung als Weg dazu bei J. Kaftan (Dogm. § 2), „die Idee, die menschlichen Seelen durch die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott erlösend und heiligend zu Gott empor zu heben und sie in Gott zu verbinden" bei Troeltsch (Glaubensl. § 5) usf. Wozu zu fragen ist: Quo jure wagt man

es gleich am Anfang eine so wichtige Entscheidung nicht einmal zu vollziehen, sondern als schon vollzogen einfach anzukündigen? Quo jure diese und nicht jene Entscheidung? Ist die Schriftoffenbarung dann mehr als das regulierende Prinzip einer Einsicht, die man schon an sie heranbringt? Woher? Die Antwort: aus der religiösen Erfahrung, wird dann schwerlich zu umgehen sein. Aber was die religiöse Erfahrung zu sagen hat, das soll ja in der Dogmatik erst geprüft und gewogen werden. Dann darf ihr Materialprinzip offenbar nicht in einem Fundamentalsatz bestehen, der selbst nur aus der religiösen Erfahrung stammt, selbst nur ein frommes Wort neben anderen ist. Dann bedeutet die Isolierung und Auszeichnung dieses einen frommen Wortes vor den anderen eine eigenmächtige Umgehung der Autorität der Schriftoffenbarung, die durch die nachträgliche noch so strenge Anwendung des Formalprinzips nicht wieder gut zu machen ist. Von einem Inhalt der Dogmatik kann man offenbar in einem doppelten Sinn reden: einmal besteht er in der Totalität der frommen Worte der Predigt in ihrer ganzen Zweideutigkeit und Unqualifiziertheit, die durch die dogmatische Krisis behoben werden soll, der sich aber keines von ihnen vorweg entziehen kann, um dann auch noch zum Kriterium aller Übrigen erhoben zu werden. Der andere Inhalt der Dogmatik ist die Schriftoffenbarung, wiederum in ihrer Totalität, das Reden Gottes auf der ganzen Linie (nicht bloß und nicht einseitig hervorgehoben auf einigen bestimmten Punkten) des biblischen Offenbarungszeugnisses. Ein Drittes gibt es hier nicht: die dogmatische Arbeit besteht im Akt der Beziehung jenes ersten Inhalts auf diesen zweiten. Es wird aber ratsam sein, diesen zweiten Inhalt im Unterschied zum ersten überhaupt nicht als „Inhalt" zu bezeichnen. Inhalt des menschlichen, auch des dogmatischen Denkens, wird das Wort Gottes in der Schriftoffenbarung ja gerade nicht. Die Dogmatik ist des Wortes Gottes nicht mächtig, sondern das Wort Gottes soll ihrer mächtig sein. Nur umschreiben, bezeugen, demonstrieren kann und soll sie jenen zweiten Inhalt durch ihre Kritik des ersten. Wir möchten darum diesen zweiten eigent-

lichen und entscheidenden Inhalt der Dogmatik lieber nicht „Inhalt" nennen, sondern „Gegenstand". Es ist damit gesagt, daß er dem dogmatischen Denken gegenübersteht und gegenüberstehen bleibt und daß er, gerade durch dieses Gegenüberstehen auch in dieser Hinsicht gekennzeichnet, mit der Norm des dogmatischen Denkens identisch, daß das Formal- und das Materialprinzip also eins und dasselbe ist, nicht aber das Materialprinzip ein zweites, aus anderer Quelle geschöpftes neben dem Formalprinzip. Das dogmatische Denken ist, unter dem Gesichtspunkt der Heteronomie betrachtet, formbestimmt, sagten wir, und fahren nun fort: es ist, unter dem Gesichtspunkt der Autonomie betrachtet, gegenstandsbestimmt. Die Form, von der es bestimmt wird, und der Gegenstand, im Blick auf den es sich selbst bestimmt, ist das ihm so oder so gegenüberstehende souveräne Wort Gottes. Seine Heteronomie und seine Autonomie sind (wohlverstanden: jenseits seiner selbst, in der Schriftoffenbarung) Theonomie. Eben darum, weil Materialprinzip bedeutet: Gegenstandsprinzip und weil es als solches mit dem Formalprinzip identisch ist, kann das dogmatische Denken nicht auf ein System gerichtet sein. System gibt es nicht ohne Fundamentalsatz, Fundamentalsatz nicht ohne Vergessen der dogmatischen Krisis, deren alle frommen Worte gleich sehr bedürfen, solches Vergessen nicht ohne den verbotenen Sprung in die Unmittelbarkeit. Das richtig verstandene Materialprinzip zerstört den Begriff eines dogmatischen Systems im Keime. Nur Loci sind möglich, Linien, die von einem in der Mitte liegenden Kreis strahlenförmig nach allen Seiten gezogen werden, während dieser Kreis selber uns unbetretbar bleibt. Es wäre denn, man wollte das so entstehende Gebilde, in dessen Mitte sich ein großes Loch befindet, ein System nennen! Ein System, dessen Mitte nicht zu denken, nur als Woher des Denkens zu denken ist! Ein System, das auf Vollständigkeit der zu ziehenden Linien so wenig Anspruch machen kann, wie das Auge, das aus der Sonne ein paar Strahlen, wie die Hand, die aus dem Meer ein paar Tropfen auffängt! Ein System, dessen Entfaltung als Wahrheitserkenntnis gar keinen Selbstzweck hat,

sondern zugestandenermaßen nur Exerzitium, nur Paradigma für das Denken des christlichen Verkündigers sein will! Man wird besser tun, ein solches System kein System zu nennen.

2. Der Gegenstand der Beziehung, die die Dogmatik vollzieht, ist das Wort Gottes in der Offenbarung durch die Schrift. Das dogmatische Denken ist insofern autonomes Denken, als es sich diesen Gegenstand selbst zum Ziele setzt — indem er ihm zum Ziele gesetzt ist, aber selbst zum Ziele setzt. Es fragt nach der Bewährung des Predigtwortes gegenüber jenem Gegenstande, an dem es sich bewähren muß, wenn es wirklich Mittel und Träger des Gotteswortes sein soll. Indem ich mich unterwinde, von Gott zu reden, muß ich, ich selbst — kein Mensch noch Engel, noch auch Gott selbst kann mir das abnehmen — so reden, daß mein Reden ein Eilen, Streben, Zielen auf jenen Gegenstand ist. „Gott redet", das ist dieser Gegenstand, ein Gegenstand, weil dieses „Gott redet" tatsächlich nicht unmittelbar, sondern mittelbar, gegenständlich, als durch die Schrift mir bezeugte Offenbarung zu mir kommt, ein Gegenstand, weil das „Gott redet" mir im Zeugnis der Propheten und Apostel tatsächlich entgegensteht. Dieses Entgegenstehen darf nicht aufgelöst werden, so daß „Gott redet" zu einer bloßen Umkehrung von „Ich rede" würde. Es ist genau die paulinische Situation von Phil. 3, 12: „Nicht, daß ich es schon ergriffen habe oder schon am Ziele sei, ich jage aber, ob ich es ergreifen möchte, daraufhin, daß ich von Christus Jesus ergriffen bin." Ein Erreichen des Ziels, eine Auflösung des Gegenstandes kommt nicht in Betracht. Das Ziel ist auch in der Dogmatik die „Berufung Gottes, die droben ist in Christus Jesus". Dieses Ziel erreicht man nicht. Es erreicht uns und darum jagt man danach! Die Predigt oder die Dogmatik, die endlich und zuletzt erreichen würde, die keinen Gegenstand mehr hätte, nicht mehr Beziehung wäre (das Ideal, das Schleiermacher in einer dritten Auflage seiner Glaubenslehre vielleicht noch erreicht hätte), sie wäre die antichristliche Predigt und Dogmatik. Licht vom ungeschaffenen Lichte leuchten zu lassen, kann nicht unsere Sache

sein. Wohl aber Gegenstandsbestimmtheit unseres Denkens und Redens. Daß es sich nur um eine relative Gegenstandsbestimmtheit handeln kann, nicht um ein im Blick auf seinen Gegenstand sich absolut bestimmendes Denken, das ergibt sich aus dem eben Gesagten, ergibt sich schon daraus, daß es unser menschliches Denken ist und bleibt, das sich diesem Gegenstande adäquat zu gestalten ebensowenig vermag, wie es vermag, diesen Gegenstand als solchen aufzulösen. Aber eben in dieser Relativität ist diese Gegenstandsbestimmtheit des dogmatischen Denkens sein Zeigefinger, der auf das Ziel hinweist. Eben in dieser Relativität vollzieht sich ja die Relation, die Beziehung. Kein Weg kann an dieser Gegenstandsbestimmtheit gerade in ihrer Relativität vorbei führen. In ihrer Relativität ist sie ernst zu nehmen.

3. Es bleibt uns nun noch übrig, auch hier von den Konkretionen zu reden, die in bezug auf diese subjektive Möglichkeit reiner Lehre namhaft zu machen sind. Und zwar wird eine Parallele zu ziehen sein zu den drei Bestimmungen der Freiheit des Gewissens, in der sich nach unserem § 22 die Erkenntnis der Schrift als des Wortes Gottes vollzieht. Aus der Problematik der Aneignung des biblischen Zeugnisses wird sich mutatis mutandis die Problematik der Autonomie des dogmatischen Denkens, das durch dieses Zeugnis als durch seinen Gegenstand bestimmt ist, von selbst ergeben müssen. Wir sprachen dort erstens von dem Akt der Beobachtung, in dem wir uns von dem biblischen Zeugnis ein Bild, unser Bild machen, durch den es für uns zu einer vorhandenen Größe wird. Dementsprechend ist hier zu sagen: die erste Gegenstandsbestimmtheit des dogmatischen Denkens besteht darin, daß es glaubens- und gehorsamsmäßig ist. In dieser Eigenschaft nämlich macht es das Wort Gottes der Schriftoffenbarung zu seinem Gegenstand; indem wir so denken, ist es als Gegenstand für uns vorhanden. Beobachten heißt in der Dogmatik Glauben und Gehorchen! Wir sprachen in § 22 zweitens von der unvermeidlichen Bedingtheit unserer Aneignung des biblischen Zeugnisses durch die Struktur des menschlichen Denkens,

durch eine so oder so ausgeprägte Philosophie. Dementsprechend sagen wir jetzt: dogmatisches Denken ist *gesprächsweises*, fragendes und antwortendes, antwortendes und fragendes und nur in dieser Bewegung Erkenntnis vollziehendes. Man könnte auch sagen: thetisch-antithetisches und nur so die Synthese aussprechendes, man könnte auch sagen: es ist — dialektisches Denken. Wir sprachen in § 22 *drittens* von der Prophetie des Gewissens, in der das Zeugnis der Schrift schließlich allein angeeignet wird, und sagen entsprechend: das dogmatische Denken ist *existenzhaftes*, man könnte auch sagen: es ist schlechterdings verantwortliches Denken. Wer hier mitdenken will, muß denken als einer, der sich, von Gott angeredet, vor Gott verantworten muß mit seinem Denken und also sich mit seinem Denken nicht seitab in eine Zuschauerstellung begeben kann, so wenig, wie er imstande ist, von seiner Existenz zu abstrahieren.

a) Das dogmatische Denken ist im Blick auf seinen Gegenstand *glaubens- und gehorsamsmäßiges* Denken. Wir haben in § 19 den Glauben und den Gehorsam beschrieben als das Wissen und Tun des Menschen, in dem er aus Gnade, durch das Wunder des heiligen Geistes, der Offenbarung teilhaftig ist. Eine Anwendung dieses Wissens und Tuns ist das dogmatische Denken. Wenn und indem das menschliche Denken diesen Gegenstand ergreift oder vielmehr: ihm nachjagt, daraufhin, daß es von ihm ergriffen ist, dann ist es eo ipso glaubens- und gehorsamsmäßiges Denken. Nur *diesem* Denken ist *dieser* Gegenstand Gegenstand. Nur dieses Denken ist dogmatisches Denken. Dogmatisches Denken ist das Denken des Menschen, das in sich ein Denken Gottes nicht sein kann, nicht war und nicht sein wird, nunmehr aber, nicht ergreifend, aber ergriffen, nicht in sich, aber im heiligen Geiste, d. h. in Gott selber, und konkret: im Glauben und im Gehorsam ein Denken Gottes *ist*, sein *muß* und sein *darf*. Denken heißt ja denken von Objekten, von Prädikaten. Gott aber ist reines, unaufhebbares Subjekt. Auch in seinen Prädikaten, auch wenn er sich selbst in der Fleischwerdung, Schriftwerdung, Predigtwerdung seines Wortes zum Objekt macht! Er

ist und er bleibt dem Denken unzugänglich. Oder so: er wird dem Denken in der Offenbarung wohl zugänglich, aber zugänglich nur in seiner ganzen Unzulänglichkeit, als der Herr, dessen unser Denken in keiner Weise Herr wird. Dieses Zugänglichwerden aber geschieht, indem sein Wort durch den Geist zum Geist redet, indem der Geist im Wort redet und der Geist, derselbe Geist in uns hört. Das heißt aber: es geschieht im Glauben und im Gehorsam. Immer denkt unser Denken also ein Objekt und insofern gerade nicht Gott. Im Glauben und Gehorsam nur ist es wahr, daß es gerade so Gott denkt. Immer steht unser Denken draußen, vor der Tür; im Geiste, im heiligen Geiste nur ist es wahr, daß es drinnen ist. Immer ist unser Denken als solches ein kindisches Träumen. In Gott und von Gott aus ist es wahr, daß es Erkennen ist. Das ist das Wunder des heiligen Geistes, daß die Wirklichkeit Gottes, die unser Denken nicht erreichen und nicht begreifen kann, für unser Denken eintretend, unser unvermögendes Denken segnend und meisternd, zugänglich ist in ihrer Unzugänglichkeit, erkennbar in ihrer Unerkennbarkeit. Dieses unvermögende Denken nun, draußenstehend, suchend, bittend, anklopfend, harrend, verharrend dem Geheimnis Gottes gegenüber — aber wirklich verharrend, seiner eignen Müdigkeit nicht müde werdend, weil es das Geheimnis Gottes ist, dem es gegenüber steht, verharrend nicht aus eigener religiöser Kraft und Tiefe, sondern weil es in seiner Unkraft und Untiefe von Gott gesegnet und gemeistert ist, das ist das Denken des Glaubens und des Gehorsams: des Glaubens, weil es getragen ist von einem Trauen und Wagen des Herzens, in welchem der Mensch das Zeugnis von Gott (das ihm von ihm selbst aus nie Wahrheit werden könnte, sondern lauter Dunkel und Unmöglichkeit bliebe) als wahr annimmt, für wahr, für von Gott selbst ihm bezeugt hält. Im Glauben geschieht es, daß das Himmelreich gestürmt wird und die Gewalttätigen reißen es an sich (Matth. 11, 12): weil sie die Antwort auf die Frage des Menschen haben mitten in der Finsternis der Frage: wir sind nun Kinder! (1. Joh. 3, 1). Des Gehorsams,

weil es ein Denken ist, das keine Wahl hat, das unter einem Gebot steht. Die Forderung an den Menschen ist ja ergangen, das Gericht über ihn vollzogen. Indem ihm von Gott geantwortet ist, ist ihm seine eigene Frage unausweichlich geworden. Der Knecht *ist* Knecht. Im heiligen Geiste ist beides wahr und wirklich: die Freiheit des Glaubens und die Gebundenheit des Gehorsams. In dieser Freiheit und Gebundenheit denken heißt dogmatisch denken, in ihr wird das Wort Gottes dem menschlichen Denken gegenständlich. Dasselbe menschliche Denken erkennt im Glauben und Gehorsam das Allerheiligste, aber nicht anders als indem es da draußen demütig den Vorhof hütet. Es verharrt draußen vor der Türe, wahrt seine Grenze und begreift, umfaßt, hat eben damit den Kreis in der Mitte. Es ist ein Denken, in dem Gott ebenso geliebt wie gefürchtet, gefürchtet wie geliebt wird, das Gottes ebenso gewiß ist wie dessen, daß diese Gewißheit nur in Gott selbst ihren Grund und ihre Kraft hat. Ein Denken in blindem Vertrauen zu Gott ebenso wie ein Denken in höchst trotzigem Selbstvertrauen. Das heißt glaubens- und gehorsamsmäßig. Und das ist die grundlegende Gegenstandsbestimmtheit des dogmatischen Denkens.

b) Das dogmatische Denken ist im Blick auf seinen Gegenstand *gesprächsweises*, nicht monologisches, sondern dialogisches, *dialektisches* Denken. Dialektisches Denken ist ein Denken in Rede und Gegenrede, in Frage und Antwort, so also, daß das Gespräch grundsätzlich *nicht* abbricht, daß die Antwort immer auch wieder Frage ist, die dann gerade in Form der präziser gestellten ersten Frage ihre Antwort findet, so also, daß es grundsätzlich *kein* letztes Wort gibt, das dieser Bewegung von Frage und Antwort entzogen wäre. Zu einem Gespräch gehören *zwei*. Immer sind beide zu denken, als eben so unversöhnliche, wie unzertrennliche Widerpartner, zwei, die miteinander ringen und sich eben so nicht loslassen, ein Wort und sein Gegenwort. Ich greife einige im Gang unserer bisherigen Überlegungen häufig vorgekommene Beispiele heraus: der Glaube und der Gehorsam, Heteronomie und Autonomie oder Autorität und Freiheit, das Reden

des heiligen Geistes zu uns und in uns, die Fleischwerdung des Wortes und die Ausgießung des heiligen Geistes, Versöhnung und Sünde, Urgeschichte und Geschichte in der Offenbarung, Gotteswort und Menschenwort in der Bibel und ebenso in der Predigt. Das Urbeispiel, von dem alle anderen letztlich herkommen, das die ganze Dogmatik zwangsläufig dialektisch macht, ist kein anderes als: Gott und Mensch in der Person des Versöhners: Jesus Christus. Wer hier das „und" aufheben, wer bei dem einen Wort „Gottmensch" einen Gedanken denken, wer statt Jesus Christus einen Namen auszusprechen vermöchte, der, aber auch nur der, wäre kein dialektischer Theologe! Alle anderen sind es, sind es zwangsläufig nicht nur hier, sondern von diesem Zentrum aus auf der ganzen Linie. Fragen kann sich nur, ob sie es wissen und danach tun. Der Weg vom Wort zum Gegenwort und zurück ist schlechterdings unvermeidlich. Unser Wissen ist — ganz konkret — Stückwerk. Selbstverständlich sucht das Denken nach dem einen Wort. Aber ob es dieses eine Wort anders findet, als indem es sich bescheidet, zwei Worte, zwei nicht zu trennende, aber auch nicht ineinander aufzulösende Worte zu finden, um eben in diesem Finden von dem einen Wort gefunden zu sein (wiederum zwei Worte, wir können eben nicht anders!), das ist die Frage. Indem wir ein Wort, ein frommes Menschenwort auf Gott in seiner Offenbarung beziehen, je strenger wir das tun (z. B. das Wort Mensch auf Jesus Christus), desto transparenter wird es, desto mehr durchleuchtet von einem Gehalt, den wir dann wohl noch eine Weile in den Rahmen jenes ersten einen Wortes zu spannen versuchen mögen, um schließlich vor der Wahl zu stehen, entweder jenen Gehalt, den das Wort in diese Beziehung, in die Beziehung zu Gott in seiner Offenbarung gestellt, annehmen muß, zu verkürzen: dann können wir unter Umständen bei dem einen Wort (z. B. bei dem Wort Mensch für Jesus Christus) stehen bleiben, aber dann haben wir offenbar (der Fehler z. B. aller ebionitischen Christologie) jene Beziehung nicht wirklich vollzogen. Oder wir können den Sinn des ersten einen Wortes gewaltsam erwei-

tern: dann können wir unter Umständen dem Gehalt, der ihm in dieser Beziehung eigen sein muß, gerecht werden, aber indem wir das Wort (z. B. das Wort Mensch) mit Prädikaten versehen haben, die das Subjekt aufheben, indem wir es also als Wort zerstört haben (der Fehler aller doketischen Christologie z. B.). Diesem üblen Dilemma zu entrinnen, gibt es keinen anderen Weg als den, einzusehen, daß wir um dem Gehalt, den das erste eine Wort, in Beziehung zu Gott und seiner Offenbarung gestellt, unvermeidlich bekommt, und zugleich diesem Wort selbst gerecht zu werden, ein zweites Wort neben jenes erste (also z. B. das Wort Gott neben das Wort Mensch) stellen müssen. Ganz entsprechend wäre es uns aber gegangen und geht es uns, wenn wir mit diesem zweiten Wort beginnen. Wiederum ist das Stehenbleiben auch z. B. bei dem Wort Gott nur durchführbar, wenn wir die Beziehung dieses Wortes auf die Offenbarung Gottes nicht ehrlich durchführen oder aber das Wort Gott verkümmern in seiner Bedeutung. Andernfalls müssen wir neben das Wort Gott das Wort Mensch stellen. Erst dann haben wir gesagt, was das Wort Gott, bezogen auf Gott in seiner Offenbarung, sagen muß, aber allein nicht sagen kann. Wobei es wesentlich ist zu beachten, daß der Unterschied der beiden Worte, sofern sie in diese Beziehung gestellt werden, nicht etwa einen quantitativen, sondern einen qualitativen Unterschied bezeichnet. Schleiermachers Theologie z. B. ist darum typisch undialektische Theologie, weil sie wohl unvermeidlicherweise auch mit Wort und Gegenwort, aber nur mit quantitativen Unterschieden, nur mit Amphibolien und Spannungen arbeitet, d. h. aber eben: ein Wort, das Wort, sagen zu können meint, auf Kosten des Gehaltes, den das eine wie das andere Wort bekommen muß, wenn es in Beziehung zu Gottes Offenbarung gesetzt wird. Erst wenn Wort und Gegenwort sich rein gegenüberstehen — anders als sich z. B. die Begriffe Sünde und Gnade bei Schleiermacher gegenüberstehen — erst dann ist diese Anforderung wirklich erfüllt, ja man kann ruhig sagen: erst dann ist sie überhaupt gesehen. Erst dann ist nämlich die Über-

legenheit des Gegenstandes, auf den sich Wort und Gegenwort beziehen, die nicht nachzuahmende, nicht abzubildende Überlegenheit des göttlichen über das geschöpfliche Denken gesehen. Genau so verhält es sich aber auf der ganzen Linie. Wir könnten das Verhältnis von Persönlichkeit und Aseität im Gottesbegriff, das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz oder von göttlicher und kreatürlicher Freiheit in der Lehre von der Schöpfung, von Rechtfertigung und Heiligung, von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, von Zeichen und Sache im Sakrament als weitere Beispiele aus der vor uns liegenden eigentlichen Dogmatik aufs Geratewohl herausgreifen. Immer besteht gerade die eigentliche Substanz der dogmatischen Arbeit in dem rüstigen Gehen und Zuendegehen dieses Weges vom Wort zum Gegenwort und zurück und wieder zurück. Und alle dogmatischen Irrtümer und Bosheiten, alle dogmatischen Plattheiten und Dunkelheiten haben darin ihren methodischen Grund, daß man es im Großen oder im Kleinen, im Ganzen oder im Einzelnen, konsequent oder zu seinem Heil inkonsequent, aus Schwachheit oder in böswilliger Verstockung versäumt, diesen Weg zu gehen, daß man vergißt, oder nicht wissen will, daß unsere Theologie theologia viatorum ist und sein muß und statt dessen wähnt, sich aus dieser Bewegung von Rede und Gegenrede in den sicheren Hafen *eines* Wortes flüchten zu können, vor dessen heimlicher Dialektik (sie wohnt ihm ja sicher inne!) man sich dann demütig oder hochmütig die Augen verschließt. Gewiß muß jedes menschliche Gespräch praktisch einmal abgebrochen werden, gewiß sagt der Prediger Amen, nachdem er *ein* Wort als letztes gesagt und gewiß wird darum auch die dogmatische Forschung wohl oder übel zuletzt jeweilen *ein* Wort sagen müssen, das dann in scheinbarer Undialektik, der Fortsetzung wartend, in die leere Luft hinausragt, wie der letzte Balken einer unvollendeten Brücke. Es gibt aber grundsätzlich kein Abbrechen des Gesprächs, grundsätzlich kein menschliches Wort, das alleinstehend Verkündigung der Wahrheit wäre. Es kann ja nicht anders sein: Gott — aber nun wohlverstanden nicht unser Wort „Gott", sondern Gott selbst, Gott

in seiner Wirklichkeit ist die Wahrheit. Er sagt das eine undialektische Wort. Er sagt das Amen, bei dem es sein Bewenden hat, über das hinaus es keiner Fortsetzung bedarf. Er hebt das störende „und" auf. Seine Theologie, sein Wissen und Reden von sich selbst ist keine theologia viatorum, ist undialektische Theologie. Wir aber sind Menschen. Das ist der einfache und entscheidende Grund für die ausschließliche Möglichkeit dialektischer Theologie. Es muß doch so sein, daß das eigentliche, letzte, entscheidende eine Wort Gott überlassen bleibt. Es muß doch so sein, daß die Einsicht: wo der Herr nicht das Haus baut, da arbeiten umsonst, die daran bauen! in der Dogmatik jeden Augenblick aktuell ist. Er ist Gott, wir aber sind Menschen. Wenn wir dereinst Gott mit allen Engeln und Seligen im Himmel preisen werden, ihn schauend von Angesicht zu Angesicht, dann mag es auch für uns eine andere Möglichkeit geben. Jetzt und hier aber können wir uns diese andere Möglichkeit nicht einmal vorstellen, geschweige denn, daß sie uns gegeben wäre. Das Dogma ist ein eschatologischer Begriff, haben wir in § 8 festgestellt. Es ist wehleidig und sentimental oder auch prometheisch und übermütig, wenn man sich diesem Tatbestand unter allen möglichen Vorwänden — gewöhnlich unter dem Vorwand, er sei doch gar zu „unbefriedigend" entziehen will. Er ist so befriedigend und so unbefriedigend, wie unsere ganze Existenz im Reiche der Versöhnung, das eben nicht das Reich der Erlösung ist. Er ist ein Tatbestand, der eben auf Grund der Offenbarung und Versöhnung dieser ist und kein anderer sein kann. Weil Gott sich in dieser Zeitlichkeit uns Sündern offenbart hat, darum gibt es Predigt, Menschenwort als Mittel und Träger des Gotteswortes, darum auch dogmatisches Denken, ein Denken in der Besinnung auf die Beziehung dieses Menschenwortes zum Gotteswort. Ein menschliches Denken, dem doch die Wahrheit Gottes eben im Vollzug dieser Beziehung nicht versagt, sondern, wenn es das Denken treuer Knechte ist, verheißen ist. Aber darum doch ein Denken des Menschen in seinem Widerspruch zu Gott und mit sich selbst, ein Denken von Sündern, ein gebrochenes, das eine Wort nicht

sprechen, sondern nur in zwei Worten bezeichnen könnendes Denken. Es bekennt sich zu beidem: zu der geschehenen Versöhnung der Sünder und dazu, daß sie die geschehene Versöhnung der Sünder ist, indem er sich gestaltet, sich nicht anders gestalten will, denn eben als dialektisches Denken. — Eine kleine Allegorese mag den Schluß dieser Erklärung bilden: das Volk Israel soll, von den Ägyptern verfolgt, das Rote Meer durchqueren. Das Rote Meer ist die Masse der unqualifizierten frommen Menschenworte über Gott. Das Volk Israel sind die Gott Fürchtenden und Liebenden, die als die Menschen, die sie sind, Gott erkennen möchten und sollen. Die Ägypter sind die Gott nicht Fürchtenden und Liebenden, die als solche mit vollem menschlichem Recht Erkenntnis Gottes für unmöglich halten. Der Durchzug sei die Wirklichkeit solcher Erkenntnis. Aber wie soll es zu dieser Wirklichkeit kommen? Nun reckt Mose seine Hand aus und der Herr läßt einen starken Ostwind wehen, d. h. die Offenbarung geschieht und wird verkündigt. „Und die Kinder Israel gingen hinein mitten ins Meer auf dem Trockenen und das Wasser war ihnen für Mauer zur Rechten und zur Linken." Also die Gott Fürchtenden und Liebenden wagen es, weil Mose seine Hand ausstreckt, weil der Herr den Ostwind wehen läßt, wagen es, ins Meer mitten hinein zu gehen, als ob es kein Ertrinken gäbe, wagen es, das fromme Wort in seiner ganzen Unqualifiziertheit ernst zu nehmen, als ob es Erkenntnis Gottes möglich machen könnte. Und siehe da: weil Mose seine Hand ausstreckt, weil der Herr den Ostwind wehen läßt, geht das fromme Wort auseinander in Wort und Gegenwort, steht wie Mauern zur Rechten und zur Linken und mitten hindurch, bedroht von der Unmöglichkeit des Wortes und des Gegenwortes, geschützt von der Möglichkeit beider, so lange Mose seine Hand ausstreckt, und der Herr den Ostwind wehen läßt (also von seiner relativen Möglichkeit!) zieht Israel im Frieden seinem Ziel entgegen, ist Erkenntnis Gottes wirklich für die, die ihn fürchten und lieben. Und das warnende Nachspiel sei auch nicht unterdrückt: Wollten die, die Gott nicht fürchten und lieben, das vermeintliche „dialektische

Kunststück" mit Wort und Gegenwort etwa nachahmen, Gott auch erkennen, aber ohne Gott, die dialektische Methode sich aneignen, ohne zu wissen, daß der Geist es ist, der lebendig macht, während das Fleisch auch hier nichts nütze ist — wohl sie mögen es versuchen, es wird ihnen sicher ergehen, wie geschrieben steht: Wort und Gegenwort werden nicht stehen bleiben wie Mauern, ihre Spannungen und Amphibolien werden wieder zusammenfahren zu dem einen Wort, in dem keine Erkenntnis möglich ist. „Und das Wasser kam wieder und bedeckte Wagen und Reiter und alle Macht des Pharao, die ihnen nachgefolgt waren ins Meer, daß nicht Einer aus ihnen übrig blieb." Die Frage ist für jeden zu jeder Zeit eine offene Frage, ob er zu Israel oder zu den Ägyptern gehört.

c) Das dogmatische Denken ist im Blick auf seinen Gegenstand existenzhaftes, verantwortliches Denken. Dogmatik ist eine Funktion der Kirche. Das ist's, was ihre Arbeit schlechterdings ernsthaft macht. Die Kirche verkündigt das Wort Gottes. Die Kirche bedarf dazu des Dienstes der dogmatischen Wissenschaft. Die Kirche hat dem, der hier mittun will, in der Taufe über seine Existenz Bescheid gesagt: daß er vor Gott und für Gott da ist, daß er Gott — nicht irgendeinen Gott, sondern den Gott der Kirche, den Gott, der sich offenbart hat — so ernst zu nehmen hat wie seine eigene Existenz. Er kann nicht existieren als im Ernstnehmen Gottes. So ist er in der Kirche. So übt er nun auch diese besondere Funktion der Kirche aus. So oder gar nicht. Sein Denken ist bei jedem Schritt Verantwortung seiner selbst vor Gott. Dogmatik ist eine Wissenschaft und eine Kunst. Aber der Gegenstand dieser Wissenschaft und Kunst duldet es nicht, daß hier etwas anderes geschehe als Dienst, Dienst, den man nicht aus eigener Lust ergreifen und nicht nach eigenem Belieben ausüben kann, sondern in dem auf eine bestimmte Frage bestimmt zu antworten ist. In allen anderen menschlichen Dingen kann man ernsthaft denken, ohne ganz dabei zu sein. Hier kann man nur ganz dabei sein, oder man ist gar nicht dabei. Jede Reserve, in die man sich selbst als Existierender gegenüber sich

selbst als Denker zurückzieht, bedeutet hier, daß man gar nicht dabei ist.

4. Das war's, was über die Autonomie des dogmatischen Denkens konkret zu sagen war. Es soll deutlich geworden sein: nicht von der primären, sondern von einer sekundären Autonomie haben wir geredet, so gut wie im vorangehenden Paragraphen nur von einer sekundären Heteronomie. Auch die Autonomie des dogmatischen Denkens ist ein dialektischer Begriff. Darum muß ihm die Heteronomie als kompensierendes Gegenwort gegenüberstehen. Autonomie des dogmatischen Denkens bedeutet, bezeichnet, signalisiert die Autonomie des heiligen Geistes, die dann auch Heteronomie ist, weil sie Theonomie ist. Aber Theonomie wäre das Dritte, das denken zu wollen wir wohlweislich unterlassen. Also: wir denken, wir sollen denken in der Dogmatik, wir sollen aber auch wissen, daß, wenn und sofern wir die Wahrheit denken, Gott allein als der zu denken ist, der die Wahrheit denkt. In dieser Bescheidung denken wir die Wahrheit. Wir sind Staub, wir sind Lügner. Wohl uns, wenn wir solche Lügner sind, die Gottes Segen und Befehl empfangen haben zu ihrem Denken und Reden, kraft dessen es dann, gegen uns, Denken und Reden der Wahrheit ist. In dieser Bescheidung, in der höchster Mut und höchste Demut, höchste Ehrfurcht und höchste Freudigkeit sich vereinen mögen, soll sich das Verhältnis des Dogmatikers zu seinem Gegenstand zusammenfassen lassen in das Psalmwort: Lobe den Herrn, meine Seele, und was in mir ist, seinen heiligen Namen!

Sachregister

Absolutheit des Christentums 250.
actio ad extra s. opus ad extra.
actus purus 64, 195, 208, 210.
Adam, neuer 266, 275 f.
adminicula fidei 355.
Advent 230, 239.
Affekt 330 f.
Agnostizismus 94.
Altes Testament 240 ff., 251, 399 f.
alttestamentliche Religion 243.
Amphibolie 458 f., 462.
analogia fidei 372 f.
Analytik 86.
Anbetung s. Gebet.
Aneignung der Offenbarung s. Apperzeption der Offenbarung.
Anhypostasie 264.
Anspruch 22, 24, 38, 50, 56, 294 f., 396 ff.
Anthropologie 57, 65, 70 ff., 86, 90, 176, 206, 208, 218 f., 288, 299.
Anthropologisierung 62.
Antitrinitarismus 156 f., 173.
Apologetik 1, 12, 144 ff., 228, 355, 437.
Apologia 90.
Apostel 245 ff., 341 ff., 358.
Apostel und Propheten 39, 41 ff., 111, 118, 341 ff., 378.
Apostolikum 34, 167, 179.
Apotheosenchristologie 184, 186 f., 195.
Apperzeption der Offenbarung 204, 211, 285 ff.
Apriori, religiöses 52, 304.
Arkanum im Menschen 66.
articulus fidei 121 f.
Athanasianum 33, 155, 158.
Auferstehung 274 f.
Auftrag 60 ff., 64 f.
Augustana, confessio 24, 378.
Ausdruck, religiöser 20.
Ausgießung des heiligen Geistes 284 ff., 290 ff., 297 ff.; vgl. auch heiliger Geist.
Autonomie 446 ff., 463.
Autopistie der Bibel 354 ff.
Autorität 19, 22, 37 f., 43 f., 46, 91, 96 f., 121, 342 f., 346 ff., 353 ff., 364 ff., 369 ff., 378 ff., 383 ff., 389 ff., 414 ff.
Autusie 135, 140.
Axiom, theologisches 105, 121.

Befehlsgewalt s. Autorität.
Bekehrung 29.
Bekenntnisfrage 376 ff.
Bekenntnis, Ostfriesisches 27.
Bekenntnisschriften 121, 149, 443.
Beobachtungsakt, historischer 400 ff.
Berner Disputation 354.
Berneuchener Buch 385.
Besinnung 113 ff., 120.
Bewußtsein, religiöses 84, 204.
Bewußtseinstheologie 93 ff., 431; vgl. auch Neuprotestantismus und Glaubenslehre.
Bibel 40, 43, 45, 63 f., 118 f., 168, 334 f.; vgl. auch Schrift.
biblische Haltung 435 ff.
Biblizismus 373, 377, 438 ff.
Buchreligion 344.
Buße 176.

Cartesianismus 298, 302.
Chalcedonense 229, 257, 380.
character ad extra 210.
character ad intra 195.
character hypostaticus 167.
christliche Rede 2 ff., 14 f., 18 ff., 23 ff., 26 f., 29 ff., 34 f., 37, 49, 112.

christlicher Redner 25, 43; vgl. auch Prediger.
Christologie 253 ff., 264, 280, 310; vgl. auch Jesus Christus.
Christozentrismus 135.
communio sanctorum 389.
creator 77, 177 f., 190.
creatura 77, 210.

Dämonie 322.
Demut 25, 27, 37.
Denkbedürfnis 34 f.
De servo arbitrio 206.
desperatio fiducialis 61.
Deus absconditus 137, 216, 241, 243, 245, 251.
Deus revelatus s. Deus absconditus.
Diakrisis 80, 96.
Dialektik 71 f., 122, 454, 456 ff.
dies aeternitatis 193.
Dilettantismus, dogmatischer 114, 117.
doctor ecclesiae 6, 19, 373 ff.
Dogma 30 f., 33 f., 121, 151, 168, 197, 376 ff.
Dogmatik VII f., 1 ff., 10 ff., 30 ff., 33 ff., 45, 47 ff., 83 ff., 94, 112 ff., 121, 130, 151, 168, 420 ff., 428 ff., 434, 438 f., 442, 447 ff., 452.
Dogmatik, Prolegomena zur, s. Prolegomena.
Dogmatik und Exegese 438 f.
Dogmatik und Predigt 422 ff.
dogmatisches Denken 428, 437, 447.
dogmatische Norm 428 ff., 447, 451.
Dogmengeschichte 77.
Doketismus 184 f., 269, 458.
Doxa 121.
Dreieinheit Gottes s. Trinität.

Ebionitismus 184 f., 457 f.
Ehrfurcht 305, 311, 316.
Einheit Gottes 158, 163.
Emanation 195.
Emdener Katechismus 77.
Empfängnis vom heiligen Geiste 281 f.
Engel 123, 130.
Enhypostasie 264.
Enthusiasmus 184, 353.
Enzyklopädie der Wissenschaften 117.
Epiphanie s. Fleisch- und Menschwerdung.
Erfahrung, religiöse 29 f., 450.
Erkenntnis 11, 15, 62, 97 ff., 196, 199 ff., 216, 273, 329 ff., 357, 361; vgl. auch Gotteserkenntnis.
Erkenntnisgrund der Offenbarung 361.
Erkenntnistheorie 101 ff., 105 ff., 207.
Erlebnis, religiöses 54 f., 109, 207.
Erlebnistheologie 358; vgl. auch Neuprotestantismus.
Erlöser 180, 199, 203, 205 ff., 209, 226.
Erlösung 51, 76, 78, 259, 325.
Eschatologie 206, 248, 321, 328, 352, 460.
Ethik 113.
Evangelium 24, 51, 174, 326.
Ewigkeit 51.
Exegese 394 ff., 400 ff., 438 f.
Existenz 70 ff., 78 f.
existenzielle Aufgeschlossenheit 23.
existenzielles Denken 111, 462.
Extra Calvinisticum 269 ff.

Fallibilität 31.
Fideismus 88.
fides s. Glaube
fides catholica 33.
fiducia 88 f.
filiatio 161, 167, 192, 194.
Filioque 211 ff.
Fleischwerdung 64, 222 ff., 228, 242, 257, 260 ff., 338.
Florentinum 213.

fons actionis 221.
fons Deitatis 177 f., 181.
Forderung 56; vgl. auch Anspruch.
Formalprinzip der Dogmatik 432 ff., 449.
Formalprinzip der Predigt 432 f.
formatio 283.
Frageform der Dogmatik 3 f., 452.
Freiheit des Gewissens 364 f., 388 ff., 400.
Fremdlingschaft Gottes 56.
Friede 57, 328.
frommes Wort 429 ff.
Frömmigkeit 303, 307, 434.

Gallicana, confessio 27, 339.
Gebet 5, 23, 100, 208, 255.
Gefühl, frommes 109, 310.
Gehorsam 44, 46, 61, 105, 311, 319 ff., 456; vgl. auch Glaube und Gehorsam.
Geist 63; vgl. auch heil. Geist.
Gemeinde 28.
Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch 295.
Gemütszustand, frommer 29.
Genfer Katechismus 357.
genus maiestaticum 284.
Gericht 51, 78, 122; vgl. auch Krisis.
Geschichte 39 f., 42 ff., 46, 51, 67, 81, 134, 171 f., 230 ff., 237 f., 278, 320, 335, 341, 350.
Geschichte der Dogmatik 17.
Gesetz 51, 78, 327.
Gewissen 57, 389 ff., 393.
Gewißheitsfrage 85 f., 107 f.
Glaube 30 f., 32, 36, 50, 54, 56, 76, 84, 87 f., 94 f., 108, 197, 200, 204 f., 207, 225 ff., 290, 302 ff., 311, 319 ff., 325 ff., 455.
Glaube und Gehorsam 319 ff., 325 ff., 329, 453 f.
Glaubenslehre 85, 87 ff., 91, 93 ff.
Glaubenssatz s. articulus fidei.
Glaubwürdigkeit 20 f., 23, 25, 108.
Gnadenlehre 206, 211, 297 ff.
Gottesbegriff 37 f., 50, 54 ff., 66 ff., 75 ff., 132 ff., 151 ff., 155 f., 158, 163, 180, 190, 215, 293 ff.
Gottesbeweis 54.
Gottesbewußtsein 109.
Gottesebenbildlichkeit 68.
Gotteserkenntnis 137, 147, 178, 180, 189, 216 f.; vgl. auch Erkenntnisfrage.
Gottesfremde 68 ff.
Gottesgebärerin 265.
Gottesidee s. Gottesbegriff.
Gottesrede 24, 54, 57 f., 61 ff., 75; vgl. auch Wort Gottes.
Gottesverhältnis 110, 181, 208, 313.
Gottheit des Geistes 205.
Gottheit des Sohnes 184 ff., 190, 197.
Gott in der Geschichte 345 f., 358.
Gottmenschheit Christi 262 ff.
Götze 50, 108.
gratia applicatrix 285, 297.

Häresie 386.
Heidelberger Katechismus 77, 149 f., 226, 241, 269, 362, 381.
Heilige, das 63.
Heiliger Geist 64, 90, 112, 160, 162, 167, 177 ff., 201 ff., 205, 261.
Heilige Schrift s. Bibel und Schrift.
Heiligung 209, 283.
Helvetica, confessio posterior 26, 379.
Helvetische Konsensusformel 359.
Herold 22, 24.
Herz-Jesu-Kult 267.
Heteronomie 446 ff., 452.
Historik 8, 108, 184 ff., 204, 333 f., 336, 424.

Hoffnung 205 f., 258, 322.
Homiletik 1, 66.
Homilie 438.
homo peccator 258, 291.
homo viator 67 f., 71, 75, 80, 174.
Homousie 166 f.
Humanität 67 f.
Hyperbel, fromme 185.
Hypostase 159 ff.; vgl. auch Person in Gott.
Hypostasenchristologie 184 f., 187, 195.

Idealismus 224.
Identität der Testamente 240 f., 340.
Jesuitierung 110.
Jesus Christus 63 f., 74, 76, 78, 81, 102, 111 f., 134 f., 141, 154, 172 f., 177 f., 182 f., 187 ff., 192, 197, 199, 202, 229, 256, 338, 343, 351; vgl. auch Leben Jesu.
Jesuskult 267.
ignorantia docta 61.
imago trinitatis 142, 144.
Immanenzprinzip 188, 192, 208, 215, 217.
Inkarnation s. Fleischwerdung.
Inkognito der Gnade 293, 308.
Inspirationslehre 40, 344, 358.
Institutio 19.
Intellektualismus 255, 355, 367.
Intuition 91, 94, 97.
Jungfrauengeburt 272 ff.
ius divinum 61.

Kairos 366.
Kanon 39 ff., 43, 46, 249 ff., 338 ff., 368 ff., 386.
Katechismus 4, 77 f., 149.
Katechismus Luthers 179, 379, 381.
Katholizismus 27, 391.
Katholizität 441.
Kenosis 260.
Kerygma 22 f., 31, 235.
Kirche 21 ff., 27 f., 37 ff., 64, 66, 102, 114, 121 ff., 336 f., 346 ff., 353 ff., 364 ff., 369 ff., 383 ff., 393, 400, 408 f., 422, 441.
Kirchengeschichte 41.
Kirchenlehrer s. doctor ecclesiae.
Kirchenrecht 384 ff.
Kirchlichkeit 435, 444 ff.
Kondeszendenz 57, 112, 220.
Konfessionalismus 435, 440 ff., 443.
Konkordienbuch 380.
Konstruktion a priori 228.
Kosmos 219.
Kreislauf in Gott 166, 182.
Krisis 120.
Kritik, Frage der 386, 432.
Kultur 51.
Kulturaufgabe 419.
Kulturphilosophie 117.
Kulturproblem 116.
Kyrios 151, 153 f., 164, 172 ff., 182, 187, 199, 203, 209.

Lateranense IV.: 194, 379.
Leben Jesu 175, 192.
Lehramt der Kirche 411 ff.
Lehre, reine 418 ff.
Lehrfrage 30.
Lehrgesetz 33 f.
Lehrsubstanz 29.
Leydener Synopse 221 f.
Liebe Gottes 57, 73, 76.
Logos 62 f., 108, 119, 152 f., 171, 182, 189, 192 f., 195, 221, 238 f., 260 f., 320, 338, 343.
Logos spermatikos 148.

Makrokosmos 80.
Mariologie 265.
Materialprinzip der Dogmatik 449 f.
Menschenwort 24, 28, 38, 42, 64, 118 ff.

menschliche Natur Christi 134 f., 260, 263, 268 ff., 280.
Menschwerdung 214 ff., 262 f.; vgl. auch Fleischwerdung.
Metapher, fromme 185.
Metaphysik 91.
Methodik 113 f.
ministerium verbi divini 23 f., 25 f., 28, 429.
Mission 250.
Modalismus 157.
Monarchianismus 157.
Monismus 309.
Mysterium der Offenbarung 255.
mysterium trinitatis 128 ff., 165, 171, 212.
Mystik 224.
Mythus 236, 247, 272 f., 282.

Naivität 56.
natürliche Religion, Offenbarung, Theologie s. religio, revelatio, theologia naturalis.
Neues Testament 233, 242, 244, 245 ff., 251, 339 f.
Neuprotestantismus 86, 92 f., 206, 346.
Nicaeno-Constantinopolitanum 128, 192 f., 209, 213.
Nicaenum 380.
norma credendorum 33.
Norm der Predigt 118 ff.; vgl. auch christliche Rede.

Offenbarung 29 f., 44 ff., 63 f., 79 f., 111, 119, 122, 126, 131 ff., 148 ff., 158, 168, 170 f., 188, 192 f., 200 ff., 207, 210 ff., 216 ff., 222 ff., 230 ff., 237 f., 240 ff., 250 ff., 263, 271, 323, 335, 346, 361.
Offenbarungsempfänger 292.
Offenbarungsökonomie 157, 162 ff.
Offenbarung und Kirche 240.
opera trinitatis ad extra 167, 177, 179, 191 f., 195, 209, 221, 231, 319.
opera trinitatis ad intra 167, 230.
Ordination 58.
Organ für die Offenbarung 287 ff.
Orthodoxie VIII f., 85, 214, 421.

Pantheismus 156.
Papstkirche 346 ff.
Paraklet 161, 167, 196, 202 f.
Parapsychologie 95.
paternitas 161, 167, 178.
Perfektibilität 122.
Perichorese 166, 180 ff.
Person Christi 263.
Person in Gott 159 ff.
Personifizierung 184.
Persönlichkeit 54.
Persönlichkeit Gottes 156, 161 f., 261.
Pessimismus 288, 298.
petitio principii 106 ff., 186.
Pfarrer 19.
Phänomenologie 47, 49.
philosophia christiana 407.
Philosophie 51, 109, 116, 168, 216, 228, 403 f., 424.
Pietismus 85 f., 198, 298, 358.
Pneumatomachen 157.
Polytheismus 66.
Prediger 49 f., 60 ff., 65; vgl. auch christlicher Redner.
Predigt 26 ff., 31, 36 ff., 41 ff., 48 f., 55, 59 ff., 62 ff., 65 ff., 73 ff., 78 f., 113, 118 f., 126, 411 ff., 418 ff., 438; vgl. auch christliche Rede.
Predigtamt s. ministerium verbi divini.
principium Gottes 153 f., 161, 167, 190.
processio Spiritus sancti 212.
Prolegomena 10 ff., 130.
promissio 89.
Prophet 243 f., 247; vgl. auch Apostel und Propheten.

Psychologie 118.
Publikum 66.

Rabbinen 184.
rabies theologorum 31.
ratio der Offenbarung 150.
ratio der Trinität 150.
Rationalismus 181, 198.
Realgrund der Offenbarung 361.
Rechtfertigung 122, 197.
Rede von Gott s. Gottesrede.
Redner s. christlicher Redner.
Reformation 197 f., 386.
regnum gloriae 124.
regnum gratiae 124, 271.
regnum naturae 271.
regula fidei 39; vgl. auch norma credendorum.
Reich der Erlösung und Versöhnung s. regnum gloriae und gratiae.
Reich Gottes 51, 56 f.
Religion 62, 84, 86, 108, 302 ff.
religio naturalis 135, 138.
Religionismus 88.
Religionsgeschichte 143, 185, 240 ff., 251, 302.
Religionsphilosophie 11, 52, 302.
Religionspsychologie 302.
Religionswissenschaft 55, 86, 302.
revelatio s. Offenbarung.
revelatio naturalis 135 f., 148, 252.
Romantik 258.

Sachlichkeit 115 f., 169.
Sakrament 23, 26, 111, 299 ff., 357.
sakramentale Selbsterkenntnis 301.
Salbung 205.
sanctificatio s. Heiligung.
sapientia Gottes 152, 154, 161, 167, 191, 221.
Schmalkaldische Artikel 87, 379.
Scholastik 197, 210 f., 221, 276.
Schöpfer s. creator.
Schöpfung 51, 76, 78, 167, 176, 179, 279.
Schrift 39 f., 42 ff., 46, 64, 67, 111, 126, 134; vgl. auch Bibel.
Schriftprinzip 348 ff., 353 ff., 387 f.
Selbstbewußtsein, frommes 29, 107, 160, 162 f.
Selbstevidenz der Schrift 354 ff.
Selbstverkündigung 27, 38.
Sicherheit 264.
Skeptizismus 216.
Sohn 112, 153, 160, 162, 167, 177 ff., 182 ff., 191, 194 f., 261; vgl. auch Jesus Christus, Christologie.
Sophistik 113.
Spannung 59, 73 f.
Studium 422.
Subjektivität Gottes 220.
Subordinatianismus 157.
summa theologica 19, 34.
Sünde 51, 74, 314.
Sündlosigkeit Jesu 265.
Symbol 81, 89, 125, 184 f., 215, 232, 234, 324 f.
Symbolische Bücher 88.
Symbolkraft 23, 27; vgl. auch Symbol.
Systematik 450.

Taufe 176, 299 ff., 354, 357.
testimonium spiritus sancti internum 112, 292 ff., 357 ff.
textus receptus 371 ff.
Theologe 28 f., 34, 51, 58 f., 108, 148.
theologia comprehensorum 123, 367, 460.
theologia crucis 351, 376.
theologia naturalis 135.
theologia viatorum 123, 367, 459 f.
theologia ἀρχέτυπος 123, 367.
Theologie 254 f., 317.
Theologie, altreformierte 86, 135.
Theologie, neuere VI f., 52, 66 f., 86,

106 f., 109 f.; vgl. auch Neuprotestantismus.
Theologie und Philosophie 228.
Theonomie 446, 451, 463.
Theophanie 184 f.
Theozentrik 92 f., 98.
Toleranz 441.
Toletanum 178.
Tradition 365 f., 368.
Traditionalismus 353.
Transzendenzerfahrung 109.
Transzendenz Gottes 215, 217.
Tridentinum 339, 347, 379.
Trinität 64, 127 ff., 131, 140, 150 ff., 162 f., 165 ff., 198, 256.
Trinität, ökonomische 157, 162 ff.
Tritheismus 159, 162.

Übergeschichte 231 f.
Überlieferung 39.
Ubiquität 261, 268 ff.
Unbedingte, das 50.
Unglaube 56.
unio cum Christo 330.
Unionsdogmatik 442.
Universität 7, 36, 51, 117, 423.
Unmittelbarkeit 387.
Unruhe 328.
Unterordnung 119.
Urgeschichte 43 ff., 81, 230 ff., 259, 273, 320, 336.

Vater 112, 153, 160, 162, 167, 171 ff., 176 ff., 194 f., 261.
Vaticanum 379.
Verantwortung 20, 22, 57, 61, 462.
Verbalinspiration s. Inspirationslehre.
verbum extra usum 63.
Vergottung 322 f., 330.
Verheißung 61.
veritas divina 123.
Verkündigung, kirchliche 21 ff., 27 f., 30 ff., 41, 46, 48, 63, 111.
Vernunft und Offenbarung 139, 225 ff.
Versiegelung 205.
Versöhner 180, 195, 204, 226, 257, 262.
Versöhnung 51, 78, 192, 257 f.
Vertrauen 326, 329 ff.
vestigia trinitatis 141 ff., 189.
Virginität 280.
virtus Gottes 154, 161, 167, 209.
Vitalität 59.
Vulgata 174.

Wagnis 25, 39, 49 ff., 55, 61, 64, 104 f., 332, 417.
Wahrheitsfrage 9, 20, 31, 35 f., 51 f., 62, 64, 122 ff., 244, 396.
Weihnacht 230, 239, 253.
Weissagungsgeschichte 237 f., 240, 336.
Wesen des Christentums 88.
Westminster-Konfession 86.
Wiedergeburt 29 f.
Willensstellung, neue 29.
Willkür, fromme 443.
Wissenschaft 32, 36, 104, 113 f., 121, 228.
Wort 23, 25, 27, 45, 219, 297, 299, 310, 335; vgl. auch Logos.
Wort Gottes 24 ff., 27 ff., 37 ff., 44, 47 ff., 60 ff., 75, 79, 83 f., 87, 91, 96, 101, 108, 110 ff., 118 ff., 124, 126 ff., 150 ff., 280, 318 f.
Wort der Stunde 368, 382 f.
Wunder 272 ff., 290, 332.

Zirkelschluß s. petitio principii.

Namenregister

Alsted, H. 130, 361.
Althaus, P. 34.
Amesius, W. 86.
Anselm von Canterbury 4, 8, 97 ff., 102 f., 110, 144, 226 ff., 277, 375.
Aristoteles 404, 407.
Arius 127, 157, 194, 368.
Arminius 368.
Athanasius 128, 197, 205, 368.
Augustinus 5, 19, 46, 141 f., 144, 146, 159, 163 f., 168, 181, 196, 210, 212, 341, 365, 368, 375, 406.

Baader, F. 404.
Bartmann, B. 161, 214, 268.
Bavinck 86 f., 129.
Beck, J. T. 29, 87, 377, 404, 438.
Bengel 260, 438.
Bezzel, H. 57.
Biedermann, A. E. 118, 163.
Bismarck 374.
Blumhardt, Chr. VI, 114.
Boethius 160, 162.
Böhme, J. 404.
Bonaventura 6, 8, 67, 128, 156, 373, 375.
Bruhn 53.
Brunstäd, F. 53.
Bucan 338, 340.
Bullinger 44.
Bultmann, R. 235.

Calov, A. 86.
Calvin 5 f., 11, 19, 40, 44, 77, 85, 114, 128, 141, 143, 149 f., 152 ff., 160 ff., 165, 181, 209, 218, 223, 240, 245, 248 f., 267 ff., 271, 276, 285 f., 321, 330, 333, 337 f., 341, 344 ff., 349, 352 f., 355 ff., 361, 374 f., 404, 416, 439, 443, 445.
Cartesius, R. 54.
Chemnitz, M. 128.
Cocceius 86 f.

Dante 142.
Denzinger 156, 178, 194, 223.
Dilthey 404.
Dionysius Areopagita 142.
Dorner, J. A. VI, 93, 198.
Drews, A. 235.

Feuerbach 62, 90, 92, 108, 140, 219, 303, 360.
Fichte 101.
Flavian 223.
Frank 29.

Gerhard, Joh. 11, 42, 128, 142 f., 160, 268.
Girgensohn, K. V.
Goethe 223, 293, 304, 342, 374, 397 f.
Gregor v. Nazianz 143, 165, 170, 181.
Gregor v. Nyssa 213.
Grünewald 252 f.
Grützmacher, R. 162.
Günther, A. 162 f.

Haering, Th. 29, 84, 93, 129.
Hamann 115.
Harnack, A. v. 151, 173 f., 241 f.
Hase, K. v. 45.
Hegel 71 f., 102, 142, 145 f.
Heidegger, Heinrich 261, 283, 361.
Heim, K. 53, 55, 96, 437.
Heppe, H. 45, 90, 129 f., 156, 177 f., 192, 195, 212, 214, 220 ff., 261, 264, 270, 283 f., 344, 353 f., 361.

Herrmann, W. V, 12, 34, 84 f., 88, 93, 396.
Hofmann 438.
Homer 397 f.
Hugo v. St. Viktor 143.
Hurter, H. 17, 347 f.

Ihmels 52.
Joachim v. Floris 143, 162.
Johannes Damascenus 11, 166, 212.
Johannes Filiponus 162.
Johannes Scotus Erigena 71.
Irenäus 151, 241.
Jud, Leo 77.

Kaftan, J. 84, 379, 449.
Kant 93, 97, 404, 407.
Keckermann, B. 44, 86, 129, 142, 195, 220, 264.
Kierkegaard VI, 72, 404.
Kohlbrügge, H. F. VI, 41, 110.
König, J. F. 131.
Kutter, H. VI, 114.

Lagarde, P. 303.
Leo I. 223 f.
Lessing 347.
Leydecker 212.
Lipsius, R. A. 83, 379.
Loofs, Fr. 245.
Lüdemann V, 53, 84.
Luthardt 83, 87, 449.
Luther 19, 87 f., 91, 114, 137, 142, 167, 174, 178 f., 197, 234, 245, 248 f., 268 f., 325 ff., 332, 340 f., 356, 366, 368, 371, 373 ff., 378 ff., 387, 404, 415 f., 443.

Marcion 70, 241, 368.
Maresius, S. 87, 270.
Marheineke, P. K. 102, 118 f., 128.
Martensen 129.
Melanchthon 11, 90, 114, 128, 142, 145, 197.
Menken, G. 373, 377, 438.
Michaelis, J. D. 360 f.
Micronius 77.
Müller, Jul. VI.
Musculus 44.

Naumann, Fr. 445.
Nestle, E. 371.
Nitzsch, F. 83, 449.

Oetinger 438.
Olevian 90.
Origenes 71.
Otto, R. 303 f.
Overbeck, F. VI, 110, 230.

Pascal 76.
Petrus Lombardus 8, 11, 128, 144 f., 158 f., 166, 210 f., 221.
Petrus Martyr 44.
Philo 184, 192.
Picus von Mirandola 404.
Polan 156, 192, 195.

Quenstedt 156, 193.

Rade M. V, 36, 129.
Rissen, L. 344, 354.
Ritschl, A. 12, 97, 105.
Rothe, R. 83.

Sabellius 127, 157, 159, 162 f.
Schäder, E. 53, 55, 92 f., 96 f., 107.
Scheeben, M. J. 348.
Scheel 152.
Schelling 143, 145, 404.
Schlatter, A. 13, 93, 142.
Schleiermacher 12, 16, 20, 29, 36, 71, 83, 85 f., 88, 91, 93, 98, 102, 104, 108, 111, 116 ff., 126, 130, 135, 157, 163, 241, 243, 279, 303, 306 ff., 322, 342, 368, 376, 387, 389 f., 418, 430, 432, 442, 452, 458.
Schmid, Heinr. 63, 128, 131, 156, 193, 284.

Scholz, H. 52, 54 f.
Schweizer, Alexander 29, 83, 88, 442.
Seeberg, R. V, 29, 52, 302.
Servet, M. 128.
Söderblom, N. 146.
Sozini 128, 241.
Stange, C. V.
Stephan, H. 30, 197, 342.
Strauß, D. F. 144, 235, 362.

Thomas von Aquino 4 ff., 10 f., 88, 90, 122, 136, 158 ff., 166, 169, 178, 190, 194, 196, 210 f., 220 f., 240, 249, 373, 375, 406.
Tillich, P. 34, 385.
Troeltsch, E. V, 30, 52, 84, 115, 117, 129, 387, 405, 445, 449.
Turretin 222.

Ursinus, Zach. 87.

Vaihinger, H. 92.
Victoriner 142.
Vilmar, A. F. C. VI, 37, 115.
Vitringa, Campegius 88.

Weiß, Joh. 187.
Weizsäcker, K. 371.
Wendt, H. H. 84, 115.
Werenfels, S. 405.
Wobbermin, G. V, 11, 52, 54, 84, 88, 93.
Wolleb 353.

Zinzendorf 192, 267.
Zwingli 11, 42, 71, 85, 249, 251, 269, 379, 404.

Werke von Karl Barth:

Dogmatik

1. Band: Die Lehre vom Worte Gottes

Prolegomena zur christl. Dogmatik

geh. Mk. 12.—, geb. Mk. 14.—

In seinem Vorwort sagt Karl Barth, er habe die Veröffentlichung dieser Dogmatik (im Entwurf) unternommen, weil er keinen andern Weg wisse, die Diskussion, die sich an seine und seiner nächsten Freunde bisherige Schriften angeknüpft hat, seinerseits in würdiger und ersprießlicher Weise fortzusetzen.

Der Römerbrief

4. Abdruck der neuen Bearbeitung (12. bis 14. Tausend.) Lwd. Mk. 12.—

Es handelt sich hier einfach um intensive reformatorische Selbstbesinnung. Barth ist am Römerbrief das aufgegangen, was Luther an ihm aufging. (Hannoversches Pfarrblatt.)

Erklärung des Philipperbriefes

geh. M. 3.30, geb. Mk. 5.20

Eine Auslegung des Briefes von der Freude, welche tief in die Schrift hineinführt

Die Auferstehung der Toten

eine akademische Vorlesung über 1. Kor. 15

2. Aufl. (5. bis 8. Tausend) geh. Mk. 3.60, geb. Mk. 5.—

Von der Auferstehung der Toten, dieser zwar paradoxen, aber unumstößlichen Wahrheit des Christentums handelt das Buch. Der ganze 1. Kor.-Brief ist aufgefaßt als Einheit, mit dem 15. Kap. als Gipfel, denn die Kap. 1—14 sind auch nicht anders als im Licht dieser letzten Wahrheit des Sieges, des Lebens über den Tod zu verstehen. (Mut und Kraft.)

Das Wort Gottes und die Theologie

4. bis 6. Tausend. Gesammelte Vorträge. Geh. Mk. 4.—, geb. Mk. 5.50

Inhalt: Die Gerechtigkeit Gottes / Die neue Welt in der Bibel / Der Christ in der Gesellschaft / Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke / Not und Verheißung der christl. Verkündigung / Das Problem der Ethik in der Gegenwart / Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie / Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe.

Christliches Leben

Mk. 1.—

Das Heft enthält zwei Bibelstunden, die in der Christlichen Studentenvereinigung Münster gehalten worden sind. Sie zeichnen sich in aller Deutlichkeit und scharfer Formulierung das Problem der christlichen Lebensgestaltung. „Was sollen, vielleicht auch was dürfen wir tun als Christen?" Für diese Frage sucht Karl Barth Antwort. Es ist selbstverständlich, daß diese aus der Tiefe des Textes herausgeholt und entfaltet wird. (Christentum und Wissenschaft.)

Karl Barth und Eduard Thurneysen:

Komm Schöpfer Geist!

25 Predigten, 3. Auflage (7. bis 9 Tausend). Geh. Mk. 3.50, geb. Mk. 4.50

Die Kraft des religiösen Erlebens und die Wucht des persönlichen Zeugnisses, sowie die oft überraschende Schriftanwendung, sichern dem Predigtband einen Platz in der vordersten Reihe der protestantischen Predigtliteratur. (Reformierte Kirchenzeitung.)

Eduard Thurneysen:
Das Wort Gottes und die Kirche

geh. Mk. 5.50, geb. 7.—

Ed. Thurneysen, Pfarrer am Münster zu Basel, ist durch sein freundschaftliches Zusammenarbeiten mit Karl Barth bekannt geworden. Sein Weg hat nicht in die akademische Wissenschaft im engeren Sinne geführt. Er ist dem Pfarramt treu geblieben und hat so die besondere Aufgabe zuteil bekommen, die engen Beziehungen zwischen wissenschaftlicher Theologie und praktischem Amt zu durchdringen. Thurneysen hat in tief grabenden, grundsätzlichen Arbeiten sich mit dem Problem der Schriftforschung und Dogmatik befaßt, immer aber dabei den Blick auf die Praxis festgehalten. Das gibt seinen Arbeiten die besondere Bedeutung, und da er in seinen Problemkreis die verschiedensten Fragen, von der neutestamentlichen Kritik bis zur Stellung zum modernen Sozialismus einbezieht, ist sein Buch wohl eins der interessantesten, das aus dem Bereich der praktischen Theologie in die Oeffentlichkeit tritt.

Christoph Blumhardt

Mk. 2.—

In dem ausgezeichneten Buch werden die wesentlichen, man möchte sagen, die ewigen, die schlechterdings gültigen Erkenntnisse über das Verhältnis von Gott und Mensch, die die Blumhardts in einer Zeit stark verdunkelter Gotteserkenntnis, wieder herausgestellt haben, deutlich hervorgehoben. (Eckart.)

Dostojewsky

Mk. 2.—

Karl Nötzel im Vorwort seiner Dostojewski-Biographie: Ich war in jahrzehntelangem Suchen nach der geistigen Grundhaltung Dostojewskis auf dem Wege zu Thurneysen, als mir seine Schrift in die Hand fiel und mir, der ich das ganze Originalwerk des Dichters vor Augen trug, blitzartig die tiefinneren letzten Zusammenhänge des Ganzen erhellte.

Martin Luther:
Römerbriefvorlesung von 1515/16

geh. Mk. 12.50, geb. Mk. 14.50

Diese Vorlesung ist eine Frucht der stillen Jahre nach dem Durchbruch der evangelischen Erkenntnis und vor Beginn des großen Kampfes. Es ist für die Kenntnis Luthers und das Werden der Reformation von unvergleichlicher Bedeutung, war aber seinem Inhalt nach jahrhundertelang vollständig unbekannt. Zum ersten Male liegt nun dieses bedeutsame Dokument in deutscher Sprache vor.

Hermann Kutter:
Plato und wir

br. Mk. 6.50, geb. Mk. 8.20

Plato vergegenwärtigt, der ewig lebende Platogeist in unsere Zeit verpflanzt, an unseren Vorstellungen, Nöten und Problemen faßlich gemacht! Dies Buch ist für alle Suchenden und Fragenden bestimmt, für Jugendliche, Gelehrte, Beamte, Politiker, Greise, am wenigsten für Fachphilosophen, denn hier wird nicht Geheimsprache geredet, hier ist alles helles, heutiges Leben und Denken. Kutter hat seine 25jährige schriftstellerische Tätigkeit durch ein Buch gekrönt das zu den schönsten, Klarheit und Fröhlichkeit spendenden Büchern der Gegenwart gehört.

Chr. Kaiser Verlag / München

JOHANNIS CALVINI

OPERA SELECTA

in 6 Bänden / Herausgeber Peter Barth

Band I erschien 1926

er enthält die Jugendschriften der Jahre 1533–1541 und kostet bei Subskription auf das ganze Werk geheftet Mark 11.–, Leinwand Mark 13.–, einzeln bezogen 20 Prozent mehr

Im Erscheinen begriffen sind die Bände III, IV u. V

(Herausgeber Peter Barth und Wilhelm Niesel)

Sie enthalten die INSTITUTIO in ihrer endgültigen lateinischen Fassung von 1559. Bd. III bringt die beiden ersten Bücher, Bd. IV das dritte und Bd. V das vierte Buch. – Der Text ist nach der Erstausgabe von 1559 völlig neu hergestellt worden, einschließlich Orthographie und Interpunktion.

Um ein präzises Bild von Calvins fortdauernder Weiterarbeit an der Institutio zu bieten, sind die lateinischen Ausgaben von 1539, 1543, 1545, 1550, 1553, 1554 einer wörtlichen Vergleichung sowohl unter sich, als auch mit dem Text von 1536, als auch mit demjenigen der Schlußausgabe (inkl. die Genfer Neuauflage von 1561) unterzogen worden; durch Beifügung der betr. Jahreszahlen am Rande wird dem Benützer vor Augen geführt, wann die einzelnen Textstücke von Calvin zugesetzt, resp. auf Grund einer früheren Textform überarbeitet worden sind. Ueber alle innerhalb eines Textstückes von Calvin vorgenommenen Veränderungen gibt ein textgeschichtlicher „Keller" genaue Auskunft; fallengelassene Stücke werden hier aufgeführt. Für den Vergleich mit der Ausgabe von 1536 wird auf die betr. Seitenzahlen des I. Bandes unserer Ausgabe verwiesen. Die französischen Uebersetzungen, von denen die Ausgaben von 1541, 1545, 1551 und 1560 beigezogen worden sind und denen Calvin ihren eigenen Stil und Charakter gegeben hat, sind gelegentlich zur Kommentierung bei den textgeschichtlichen Anmerkungen verwertet. — Calvins reichliche, ausgesprochene und unausgesprochene Bezugnahme auf das klassische Altertum, die Kirchenväter, auf die mittelalterliche Theologie und das mittelalterliche Kirchenrecht, auf die zeitgenössische katholische Gegnerschaft, auf die übrige Reformationsbewegung, auf Antitrinitarier, Täufer und Spiritualisten, auf Renaissancephilosophen und jüdische Kommentatoren wird in theologischen Anmerkungen nach Möglichkeit belegt und, sofern keine modernen Editionen existieren, in den betreffenden Erstdrucken nachgewiesen.

Chr. Kaiser Verlag / München

Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei in Nördlingen

8442 230.4 S
Barth, K. B282
Die lehre vom worte Gottes

8442 230.45
B282